اللغة والفكر وفلسفة الذهن

مصطفى الحداد



منشورات جمعية الأعمال الاجتماعية والثقافية لكلية الآداب بتطوان
سلسلة : دراسات

...لقد قدمنا في هذا الكتاب ملامح جواب يقضي بان الفكر خاصية تختلف عن المادة بمقدار اختلافها عن اللامادة. ورأينا ان هذه الخاصية بنية مجردة تقبل "الزرع" مبدئيا في اجهزة فزيائية اخرى كثيرة. فهذا الجواب، إذا شئتم، لا يرى في الفزيلوجيا العصبية للدماغ البشري اي امتياز خاص لتنفيذ الأنشطة الفكرية وحملها. إنه، باختصار شديد، جواب ينزع بإصرار منقطع النظير إلى إتلاف الخصوصية التي ظل الإنسان يفخر بها خلال تاريخه الطويل واختزالها إلى العدم.

ويمكن القول، بعد الانتقادات التي وقفنا عندها في الفصل الأخير، إن جوابا كهذا يضع "الإنسان" في حرج انطلوجي حاد بين الشعور التاريخي بالتميز والتفرد وبين القبول بالتلاشي التدريجي في ثنايا انساق المحاكاة المبنية على البرمجة الإعلامية ومعالجة المعلومات ؛ كما انه يؤجج تنافرا إبستملوجيا عصيا على الرصد بين وعينا العلمي والتقني ووعينا التاريخي والاجتماعي والسياسي. فأي نوع من المستقبل يبشر أو ينذر به هذا النوع من الجواب؟ ما طبيعة المجتمع الذي سيقتنع افراده بانهم انساق تعالج المعلومات؟ ما طبيعة السياسة التي ستنظم اجتماعهم من حيث إنهم كذلك؟ ما هو نسق الأخلاق الذي سيضبط معاملاتهم؟ اي نوع من الفن والجمال سيسود عصرهم؟ ..الخ.

32 درهما

اللغة والفكر وفلسفة الذهن

مصطفى الحداد

منشورات جمعية الأعمال الاجتماعية والثقافية لكلية الآداب بتطوان
سلسلة : دراسات

1995

النشر : جمعية الأعمال الاجتماعية والثقافية بكلية الآداب تطوان
المؤلف : مصطفى الحداد
الطبع : مطبعة الهداية تطوان
الرقن وتصميم الغلاف : أمزيل تكرس تطوان
الإيداع القانوني : 760/1995
ردمك : 9981-9907-3-6

مقدمة

تحيل الإشكالات التي يعالجها هذا الكتاب على المجالات التالية : علم النفس المعرفي (Cognitive psychology) واللسانيات والفلسفة. والنواة المركزية التي تحوم حولها هذه الإشكالات كلها يلخصها سؤال عام هو :« ما طبيعة الفكر؟ ». وهذا السؤال كما يمكن أن يلاحظ القارئ سؤال تقليدي ضارب في القدم. لكن قدم الأسئلة كما هو معلوم ، أيا كان نوعها، ليس مسوغا للإعراض عنها وتجنبها.

لن نتطرق إلى هذا السؤال من منظور ما قيل عنه في التراث. سنعالجه من منطلق يبحث عن الاختلاف الذي يقدمه الجواب المقترح «اليوم» عن الأجوبة التي اقترحت في الماضي. وإذا أردنا أن نعيد وضع السؤال في ضوء هذا التوضيح فإننا لن نعثر على صيغة أفضل من :« ما طبيعة الفكر "اليوم" ؟».

وتتطلب منا هذه الصيغة «التاريخية» في المسألة أن نحدد الإطار المرجعي الذي تصدر عنه ، لأن ما يقال اليوم عن

الفكر كثير لا يستطيع أحد أن يحيط به، وفي هذا الصدد تقول : ستعالج سؤال الفكر والإشكالات المتصلة به من منظور ما أطلق عليه بوتنم (1988) لقب "النزعة الذهنية لمعهد الماشوسيتس (MIT)" المتصلة بأعمال كل من نعوم تشومسكي وجرّي فودور ومن سار على نهجهما.

تصدر هذه النزعة عن تصور عقلاني يقضي بأن الإنسان يولد مزودا بجهاز فطري مخصص تخصيصا عاليا يمكّنه من اكتساب المعارف. وترى أن المحيط لا يلعب إلا دورا هامشيا في هذا المسلسل الاكتسابي. وتؤمن بإمكان تخصيص "محتويات" هذا الجهاز الفطري تخصيصا علميا على النحو الذي تخصص به الفزياء (بالمعنى العام) موضوعاتها.

إن هذه النزعة، باختصار، تمزج افتراضا ميتافزيقيا تبلور في سياق عقلاني بنزعة وضعية ترعرعت في سياق تجريبي، لكنها تخرج من هذا المزج بنسق جديد لا يفصل بين الفكر والمادة، وهنا يختلف عن الطرح العقلاني الكلاسيكي والقديم، ولا يرتمي في أحضان النزعة الفزيائية (Physicalism) كما هو الحال عند الوضعيين.

سنخصص الفصلين : الأول والثاني لمعالجة الإشكال الذي ينشأ عن هذا المزج. ويمكن وضع هذا الإشكال على النحو التالي:

«كيف يمكن إلغاء الخط الفاصل بين الفكر والمادة دون الانخراط في الدفاع عن النزعة الفزيائية؟» أو بعبارة إبستملوجية حديثة : «كيف يمكن محو الفارق القائم بين الحالات الذهنية والحالات الدماغية دون القبول باختزال علم النفس إلى الفزياء؟».

سنحدد في الفصل الأول موقف «المعهد» من النزعة الفزيائية كما تبلورت في السياق التجريبي الوضعي (فتجنشتاين في مرحلته الأولى، كارنب، أوبنهايم وبوتنم). وسندرس في الفصل الثاني بعض الحجج التي يقدمها "المعهد"، وخصوصا الحجة الحاسوبية، على استقلال علم النفس، دون الإذعان لفصل الفكر عن المادة.

أما الفصل الثالث فسنخصصه لدور الحجة الحاسوبية في دعم الموقف الفطري وانعكاسات هذا الموقف على مسألة التعلم بصفة عامة. وسنفرد حيزا خاصا لأطروحة "لغة الفكر" الفطرية التي دافع عنها فودور بوصفها لغة التمثيل الداخلي التي تُعرف ولا تُتعلم، أو تُعلَم ولا تُتعلَم.

أما الفصل الرابع والأخير فسنخصصه "لأعداء" التصور الذي يصدر عنه "المعهد" :

العدو الأول بالطبع هو فتجنشتاين، في المرحلة الأخيرة من أعماله. والغريب في الأمر هو أن حجج فتجنشتاين صيغت قبل أن تبرز إلى الوجود الصيغة الذهنية التي تتحدث عنها. فانتقادات

فتجنشتاين يجب أن تفهم من حيث إنها موجهة إلى كل نزعة ذهنية بما في ذلك نزعة "المعهد" الراهنة. وسنركز في مقام فتجنشتاين على حجتين يرى البعض أنهما تقوضان النزعة الذهنية التي نحن بصددها، هما : "حجة اتباع القاعدة" و"حجة اللغة الخصوصية".

العدو الثاني هو الفيلسوف ج. سورل (J.R.Searle)، وسنبرز، في مقامه، فساد الطرح الذهني الذي يصدر عنه "المعهد" من منطلقين : المنطلق الأول يستدل فيه سورل على عدم كفاية المعالجة التي يقضي بها النموذج الحاسوبي، والمنطلق الثاني يبرز فيه سورل تهافت البدعة الأفلاطونية التي تحكم تصور "المعهد" والقائلة بوجود مستوى نظري (أو معرفي أو وظيفي أو حاسوبي) يتوسط الحالات الدماغية التي تفترضها علوم الأعصاب والحالات الذهنية التي يفترضها علم النفس الساذج (نشير هنا إلى أن "الساذج" لا يعد وصفا قدحيا).

أما العدو الثالث والأخير هو هـ. بوتنم (H. Putnam) ويمكن القول عنه : إنه عدو نفسه أولا قبل أن يكون عدوا للنزعة الذهنية موضوع حديثنا. لأنه لعب، لوقت طويل، دورا أساسيا في صوغ مواقف هذه النزعة على الرغم من رفضه التام للافتراض الفطري الذي تصدر عنه. فالطرح الحاسوبي للذهن طرح بلوره بوتنم منذ بداية الستينات. وعليه اعتمد فودور في صوغ تصوره (وهو

بالمناسبة تلميذ قديم لبوتنم). لكن بوتنم رجع عن آرائه. فنقده إذن نقدان : نقد ذاتي موجه إلى بوتنم نفسه في وقت من الأوقات، ونقد موجه إلى النزعة الذهنية للمعهد.

يمكننا الآن، بعد هذا التحديد العام لهيكل الكتاب، أن نلتفت إلى مناقشة بعض الإشكالات الميتافيزيقية المتصلة بالنزعة الذهنية للمعهد لنثير حولها جملة من الملاحظات تدخل في نطاق التأطير الفلسفي العام لتصور المعهد من جهة وللانتقادات المصوبة إليه من جهة أخرى.

تندرج المعالجة التي يقترحها المعهد لسؤال الفكر في سياق عام تتحكم فيه مقتضيات ما أصبح يعرف في تاريخ الفلسفة بالانعطاف اللغوي (Linguistic turn) أو ما يعبر عنه أحيانا بأنموذج اللغة (انظر آبل (1977) وهابرماس (1988ب) في شأن الفروق القائمة بين أنموذج الأنطلوجيا وأنموذج الشعور وأنموذج اللغة). غير أن اندراج هذه المعالجة ضمن أنموذج اللغة لا يعني خلوها أو انفصالها التام عن دعاوى نظرية المعرفة المتصلة بفلسفة الذهن الديكارتية أو ما يعرف عند آبل وهابرماس بأنموذج الشعور.

فعندما نتأمل أطروحات المعهد نجدها مشدودة إلى التسليم بوجود حيز فطري قائم في الذهن يلعب دورا أساسيا في اكتساب

المعارف؛ ونجدها تتحدث عن هذا الحيز بوصفه نسقا من التمثيلات الداخلية؛ ونجدها، في نهاية المطاف، تقلل من شأن المحيط في الاكتساب على عكس ما تفعل النزعات التجريبية كالسلوكية وغيرها.

وهذه المواقف هي عينها المواقف التي نلاقيها في فلسفة الذهن الديكارتية القائمة وراء أنموذج الشعور. فديكارت انطلق من موقف فطري، وبنى نظرية تمثيلية للذهن، وخالف النزعات التجريبية مخالفة جذرية.

لا نريد أن نسلك مسلكا قرائيا همه الوحيد البحث عن التشابه في تقاليد الفكر المختلفة، سعيا وراء اطمئنان كاذب أو دفاعا عن «ليس في الإمكان أبدع مما كان». سنحاول أن نبرز اختلافات لا تقبل المصالحة قائمة وراء هذا التشابه، وسنبين بعد ذلك الحد الذي، إذا انتُهك، تتحول معه النزعة الذهنية للمعهد إلى صيغة من صيغ نظرية المعرفة المتصلة بأنموذج الشعور.

لقد انطلق ديكارت من تصور ثنوي يقضي بأن الذهن جوهر مخالف لجوهر الجسد. ودافع عن رأي مفاده أن الذهن هو الشيء الوحيد الذي تستطيع الذات العارفة (المفكرة) بلوغه بلوغا إبستملوجيا حقيقيا. وقد عبر عن هذا الرأي (وهو بالمناسبة الرأي الذي بنيت عليه نظرية المعرفة عنده) بوضوح تام حينما قال:

«ليس هناك شيء أسهل علي من معرفة ذهني» (انظر ديكارت (1979 ، 95)). ويرجع يُسر الوصول معرفيا إلى الذهن، في نظره، إلى تلكم العلاقة الخصوصية (الحميمية) التي تقيمها الذات المفكرة بنفسها. فبمقتضى هذه العلاقة (التي تعد استبطانية من الوجهة النفسية) تستطيع الذات المفكرة الوصول إلى حيز التمثيلات الداخلي على نحو جذري؛ لأن هذا الحيز يعد، من جهة، منتميا انتماء كليا إلى الذات؛ ويعد، من جهة أخرى، سابقا على عالم الموضوعات المتمثَّلة.

إن المعهد عندما يتحدث عن الذهن وعن التمثيلات الداخلية فإنه لا يفعل ذلك من منطلق ثنوي كما فعل ديكارت؛ بل ينطلق من نزعة مادية أو فزيائية صريحة لا تضع حدا فاصلا بين الذهن والجسد. فالمعهد يعلن دون لف أو دوران أننا كائنات مادية أو فزيائية في عالم فزيائي. وقد سمى فودور (1975 ، 12) النزعة المعبر عنها في هذا الإعلان بـ «فزيائية الحدث» (Token Physicalism)، وأطلق عليها بوتنم (1980: 794) لقب «الأطروحة الأولى للنزعة المادية». ويعد هذا الإعلان كافيا لإخراج برنامج المعهد من دائرة الثنوية المحركة للبرنامج الديكارتي.

أما عندما يرفض المعهد ما يسميه فودور بـ «فزيائية النمط» (Type Physicalism) أو ما يسميه بوتنم بـ «الأطروحة الثانية للنزعة المادية» القائلة : إن خصائصنا الذهنية خصائص

فزيائية؛ فإنه برفضها لدرء كل صيغة اختزالية متطرفة وليس للإقرار بوجود جوهر، هو الذهن، مستقل عن الجسد. والحجة التي تدعم هذا الرفض حجة فزيائية في كنهها، تبلورت في نطاق الإعلاميات النظرية وبرمجة الحواسيب، لا علاقة لها بالحجج الميتافزيقية التي عرضها ديكارت ببلاغة أخّاذة في كتاب «التأملات» (انظر على الخصوص «التأمل الثاني» ضمن ديكارت (1979، 77-95)).

إن ما يميز افتراضات المعهد حول الذهن عن افتراضات ديكارت قائم في كونها افتراضات آلية محضة لا تقول بإمكان بلوغ ما يجري في الذهن عن طريق الاستبطان (انظر في هذا الشأن دينيت (1987: 281)). وإذا جاز لنا أن «نستفز» ديكارت في هذا الخصوص فإننا نقول: ليس هناك شيء أصعب، بالنسبة إلى المعهد، من معرفة الذهن؛ لأن الأشياء، في اعتقاد أقطابه، لا تحصل البتة في مسرح الشعور، كما توهم ديكارت، بل تجري وتعتمل في «كواليسه» إذا حسُن التعبير. وتحديد جريان الأشياء واعتمالها في الكواليس يعد، في نظر المعهد، أمرا تجريبيا خالصا.

لنقف قليلا عند هذه النقطة حتى تبين. يكون الإنسان، حسب المعهد، إزاء موقف قضوي (أي يكون قاصدا شيئا أو راغبا

في/عن شيء ... الخ) عندما يكون ذا علاقة بتمثيل داخلي محددة تحديدا حاسوبيا (Computationally determined). فالقصد والرغبة والاعتقاد وغيرها من الحالات الذهنية أو النفسية (أو ما يسميه راسل بالمواقف القضوية) تعد في نظر المعهد علاقات حاسوبية تربط بين الأجهزة العضوية والتمثيلات. وعندما يذهب المعهد هذا المذهب في تفسير الحالات الذهنية فإنه لا يكون بصدد تجديد مذهب ديكارت بشأن تخصيص الذهن والإجابة عن سؤال الفكر. فالحكم بذلك كان سيكون ممكنا لو أن المعهد أسند، فعلا، إلى الذهن الأهمية الميتافزيقية نفسها التي كان يسندها إليه ديكارت. لكن، بما أن هذا الأمر غير وارد، بمقتضى النزعة الفزيائية الصريحة التي يصدر عنها المعهد، فإن الطرح الحاسوبي للذهن ولحالاته (كالقصد والرغبة ... الخ) يغدو أمرا تجريبيا خالصا، أي عديم الفائدة من الوجهة الميتافزيقية التي تصدر عنها نظرية المعرفة المتصلة بأنموذج الشعور. يقول فودور (1975، 47): «ألحُّ على أن المسألة المتصلة بمعرفة ما إذا كانت العمليات النفسية عمليات حاسوبية أم لا، مسألة تجريبية». ويترتب على هذا أن الأمور المتصلة بالذهن لا تعد، في ملة المعهد، من قبيل المعطى بكيفية «واضحة ومتمايزة» كما ألحَّ على ذلك ديكارت، بل من قبيل ما يتطلب رصْدُه بحثا تجريبيا بطيئا وشاقا. وهذا مظهر أساسي من مظاهر اختلاف الطرح المعرفي (نسبة إلى علم

النفس المعرفي) للذهن عن الطرح الذي تعرضه نظرية المعرفة المتصلة بأنموذج الشعور.

حينما عرج رورتي (1979: 283) على مناقشة بعض افتراضات علم النفس المعرفي لدى فودور وفندلر وغيرهما، ناظرا فيها، فاحصا ما يميزها عن نظرية المعرفة لدى كل من ديكارت وكانط، انتهى إلى أن تخصيص بنية الذهن ومحتوياته لا تعد، خصوصا عند فودور، محصنة مما قد تثيره التجربة من شكوك؛ إذ يمكننا، في نطاق البرنامج الذي يقترحه فودور، ألاَّ نبرحَ الخطأ بخصوص فهمنا لبنية الذهن ومحتوياته. ويستنتج رورتي (1979: 286) من هذا أن تصور المعرفيين يُمكّننا، بابتعاده عن دعاوى نظرية المعرفة الكلاسيكية، من الإبقاء على الاختلاف قائما بين الناس من حيث إنهم موضوعات للتفسير، والناس من حيث إنهم فاعلون أخلاقيون منشغلون بتسويغ اعتقاداتهم وأفعالهم. فهاتان الرؤيتان: التفسيرية (العلمية) والتسويغية (الأخلاقية) لا تستدعيان، في نطاق التصور المعرفي، أي تركيب (Synthèse)؛ لأن الذهن عندْ المعرفيين لم يعد يلعب دور «مرآة الطبيعة» كما كان الحال عليه في نظرية المعرفة الكلاسيكية. بمعنى أن الذهن لم يعد يمثل الأساس الذي يسمح بالفرز بين الاعتقادات المسوغة وغير المسوغة (لقد كان كانط يعتقد أن معرفتنا بما يجري داخلنا هي التي تمكننا من إضفاء المشروعية على اليقينيات التي نؤمن بها

أمام محكمة العقل الخالص (انظر مقدمة الطبعة الأولى في كانط (1976، 31))؛ ولم تعد التمثيلات الذهنية أداة ذات امتياز ميتافزيقي محفوظ للفصل بين الصدق والكذب؛ بل أصبح ينظر إليهما (الذهن وتمثيلاته) بوصفهما موضوعا للتفسير العلمي المستقل عن كل وثوقية ميتافزيقية.

إن هذه الفروق القائمة بين الطرح المعرفي للذهن ونظرية المعرفة تبقى واردة كلما تشبث المعرفيون بمقتضيات التفسير وقاوموا رغبة الانسياق وراء رهانات التسويغ. أما عندما يتساقون (وهذا ما يكشف عنه رورتي بعناية في نقده لبعض تصوراتهم، خصوصا تصور فندلر، انظر رورتي (1979: 282- 283)) فإنهم يقعون مباشرة في شرك دعاوى نظرية المعرفة. والمنفذ الرئيس الذي يقود المعرفيين إلى معانقة دعاوى نظرية المعرفة هو الافتراض النظري. فهذا الافتراض «السحري» يغري بمجاوزة نطاق التفسير ويُرغّبُ في التسويغ. وعندما تحصل المجاوزة، يتحول العلماء المعرفيون إلى فلاسفة يبحثون، على نحو تجريبي، في عين ما كان يبحث فيه ديكارت وكانط، وأفلاطون قبلهما، على نحو تأملي. ويغدو الطرح المعرفي فصلا جديدا سطرته حساسية القرن العشرين «التقنوقراطية» ليأخذ بعناق الفصول السالفة المسطورة بحساسيات أخرى في كتاب الميتافزيقا الكبير.

ويمكن، في ضوء الملاحظات أعلاه، أن نؤول الانتقادات

التي سنقف عندها في الفصل الأخير من هذا الكتاب بوصفها انتقادات مضوية، في جزء كبير منها، إلى دعاوى نظرية المعرفة التي تتحرك، بوضوح أحيانا وخِلْسة أحيانا أخرى، في ثنايا النزعة الذهنية لمعهد الماساشوسيتش.

* * *

لا يمكنني، وقد أتيت على نهاية هذا التقديم، إلا أن أتوجه بالشكر الخالص إلى أساتذتي الأفاضل : أحمد العلوي، أحمد الإدريسي، عبد القادر الفاسي الفهري، أحمد المتوكل، إدريس السغروشني، سالم يفوت. فعلى يد هؤلاء عرفت القسم الأكبر مما أعرف، وفي مجالسهم بكلية الآداب بالرباط تشكلت الملامح الأولى لهذه المحاولة المتواضعة.

وأشكر أيضا زملائي وأصدقائي الذين عدت إليهم في بعض قضايا هذا الكتاب. وأخص بالذكر منهم : الحسن السوعلي، أحمد محفوظ، أحمد إحدوثن، محمد الحيرش، عبد الواحد العسري، محمد خرشيش، محمد بويعلى، رشيد بلخياط، أحمد الطريبق. وأشكر محمد أسيداه ومحمد الشبابي على قراءتهما للمخطوط قبل أن ينشر، وأبرئ الكل من الأخطاء التي يمكن أن تلحق هذا الكتاب.

وأخص إخواني في مكتب الجمعية بتحية خاصة على سهرهم على إخراج هذا الكتاب.

تطوان / يوليوز 1995.

الفصل الأول

استقلال علم النفس والنزعة الفيزيائية

تقديم

من الصعب جدا على الفيلسوف الذي ألف التفكير "الرصين" في إطار التقليد الفلسفي القاريّ[1] أن يقبل وضع أسئلة مربكة مثل :"هل بإمكان نسق أوجهاز مادي محض، يخضع لقوانين الفزياء، وحدها، أن يفكر؟" أو "هل يمكننا أن ننسب إلى آلة تحكمها قوانين الفزيا، حالات ذهنية؟" أو "هل يمكن ردّ الأنشطة التي يقوم بها الذهن إلى الخصائص الفزيائية للدماغ؟"..الخ. فمثل هذه الأسئلة، وغيرها مما هو داخل في بابها، لن يكون في نظر هذا الفيلسوف "الرصين" سوى ضرب من الهرطقة والتخريف. وقد يحسن الفيلسوف النية ويبحث لها عن وجه من المشروعية يحملها عليه. لكنه في الغالب سينتهي إلى أن واضعها ينوي المهازلة والمزاح لا أقل من ذلك ولا أكثر.

سنحاول في هذا الفصل أن نسوّغ، من الناحية الإبستملوجية، وضع هذا الضرب من الأسئلة المربكة. وسنلجأ، في هذا الصدد، إلى مناقشة بعض الحجج التي تبلورت في التقليد الفلسفي الوضعي عند التجريبيين المناطقة لنبين أن وضع هذا النوع من الأسئلة، وخصوصا السؤال الأخير، لا يستدعي البتة الصدور عن أي صيغة من الصيغ الاختزالية المتطرفة التي دعا إليها

الوضعيون في إطار ما يعرف عندهم بالنزعة الفزيائية (Physicalism). سنبين، من خلال العرض، بعض مزالق هذه النزعة. وسنقف من خلال جري فودور (1975)، عند تصور يمكن من وضع الأسئلة أعلاه دون أن يعترضه النقد الذي يوجّه عادة إلى النزعة الفزيائية.

الحس المشترك وأسئلة "العلم"

هناك أسباب شتّى تحث الفيلسوف "الرصين" على رفض الأسئلة أعلاه. لكن أهم هذه الأسباب، أو على الأصح أوردها بالنسبة إلى موضوعنا، كامن في أنه يصدر في رفضه، ربما، عن موقف يقول بالتعدد الأنطلوجي، أي بوجود نوعين، على الأقل، من الجواهر أو الماهيات يخضعان لقوانين (سببية؟) مختلفة: ماهية الفكر، وماهية المادة.

وقد يلتمس، لموقفه هذا، سندا في تاريخ الفلسفة فيقول، مثلا، على لسان ديكارت (1966 : 60) :«عرفت [...] أنّي جوهر ماهيته وطبيعته التفكير وليس شيئا آخر غيره، وهذا الجوهر لا يحتاج، لكي يوجد، إلى محل، ولا يتوقف على أي شيء مادي. فهذا الأنا، أي هذا الروح الذي يجعلني أكون ما أكون، يتميز كليا عن الجسد..». وإذا حصل أن قبل الفيلسوف "الرصين" حدوس ديكارت وأذعن لها، سيزداد اقتناعه رسوخا بعبثية الأسئلة

الموضوعة أعلاه. ففي أي إطار، إذن، يمكن وضع هذا الضرب من الأسئلة دون الانزلاق إلى العبث أو إلى المهازلة و المزاح؟

لا يمكن للأسئلة أعلاه أن تكون واردة إلا في إطار ينفي التعدد الأنطلوجي أو يقبل التشكيك فيه. أو بعبارة فلسفية أوضح، لا تكون الأسئلة أعلاه واردة إلا إذا رفضنا حدوس ديكارت الثنوية أو شككنا فيها. بالطبع، ليس هناك موقف واحد فقط يتعارض مع القول بالتعدد الأنطلوجي، بل ثمة موقفان اثنان: أولهما تجسده الأحدية المادية، وثانيهما تجسده الأحدية المثالية. فإذا أخذنا على سبيل المثال السؤال الأخير من سلسلة الأسئلة أعلاه وعرضناه على هذين الموقفين؛ فإن الأحديين الماديين سيجيبون عنه بالإيجاب. فهم، بحكم موقفهم المبدئي، سيقبلون :

1) النظر إلى الدماغ – أو الجهاز العصبي المركزي – بوصفه آلة أو نسقا ماديا يخضع لقوانين الفزياء. (تتدخل الفزياء هنا عن طريق علوم الأعصاب).

2) النظر إلى الدماغ من حيث إنه الحامل الذي يسند العمليات الفكرية والحالات الذهنية.

على عكس خصومهم الأحديين المثاليين الذين لن يستطيعوا بحكم موقفهم أيضا، أن يقبلوا التسليم بالمسلمتين (الفيلسوف الرافض للأسئلة أعلاه يكون صادرا إما عن التعدد الأنطلوجي وإما عن

الأحدية المثالية).

إن القول بالمسلمتين يتعارض مطلقا مع الصورة التي يزودنا بها الحس المشترك عن أنفسنا. فنحن، عندما نفكر، نكون فاعلين أحرارا شاعرين أذكياء عقلانيين. وبمقتضى هذه الخصائص نتميز عن العالم الفزيائي. فكيف يمكننا أن نرد هذه الخصائص التي تحكمها الدلالة والقصدية إلى خصائص العالم الفزيائي الخرساء؟ إن هذه الصيغة في وضع السؤال تحمل في طياتها إيحاءات تبعث على التشكيك في صدق المسلمتين السالفتين، بل في مشروعيتهما كذلك. لكن الإيحاء بالتشكيك ليس تشكيكا. إذ يكفي أن نلتفت إلى الحس المشترك ونسأله عن معنى الخصائص التي ينسبها إلى الفكر لنكتشف جهله المطبق : ما معنى الذكاء، أو الدلالة أو القصدية أو العقلانية ... الخ؟ إن الحس المشترك، في مقام كهذا، يروي القصص ولا يقدم الأجوبة.

إذا جاوزنا ما يقضي به الحس المشترك، وألقينا نظرة على العلوم التي حققت نجاحا مشهودا في فهم الظواهر وتفسيرها، نجدها تصدر عن القبول الشمولي بوجود أنطلوجيا مادية. ونجد، أيضا، أن هذا القبول مكنها من تشييد تصورات منسجمة إلى حد بعيد للعالم الذي تدرسه، وسهل لها إمكان تحقيق قدر عال من التخاصب في البحث. (هذا، دون الحديث عن النتائج التكنولوجية الهائلة التي أدت إليها هذه العلوم)، بل إن التقدم النسبي الذي

حققته بعض شعب العلوم الإنسانية والاجتماعية راجع في جزء كبير منه إلى التسليم بوجود أنطلوجيا مادية (انظر للمزيد من التفصيل سيرير (1992 : 397 -399)). فالقول بصدق المسلمتين، أعلاه، رهان داخل في هذا النطاق، أي رهان داخل في نطاق طرح الفكر، أو ما يسمى بالحالات اللجنية، طرحا ماديا. والسؤال الذي يسوّغ هذا الرهان هو التالي : إذا كان التصور "العلمي" الشامل عن العالم الفزيائي يقضي بأن هذا العالم خال من الدلالة والشعور ..الخ ولا يحتوي إلا على الجزئيات الفزيائية، فكيف حصل أن كان هذا العالم نفسه حاويا أيضا للدلالة والشعور ...؟

إن هذا السؤال يختلف عن سؤال الحس المشترك التشكيكي السابق. وإذا جاز لنا أن نؤوله تأويلا تشكيكيا على نحو ما فعلنا بسؤال الحس المشترك، فإننا سنقول هذه المرة : إن التشكيك ينصبّ على الخصائص الفضفاضة التي ينسبها الحس المشترك إلى الفكر وليس على إمكان رصد الفكر رصدا يعتمد الفزياء. فالتشكيك، إذا شئتم، وارد في السؤالين؛ لكن حيّزيه مختلفان.

النزعة الفزيائية ووحدة العلم

لقد ذهب فتجنشتاين في «الرسالة» (1921) إلى أن مهمة الفيلسوف، من حيث إنه ناقد للغة، تكمن في الاستدلال على أن الذي يصوغ جملة لا تنتمي إلى المنطق أو إلى العلوم

الطبيعية يكون قد أتى بجملة تتضمن دلائل خالية من المعنى.[2] وعلى الرغم من أن فتجنشتاين لم ينتسب في يوم من الأيام إلى حلقة التجريبيين (أو الوضعيين) المناطقة المعروفة بحلقة فيينا[3]، فإننا نجد رواد هذه الحلقة يتلقفون هذا التصور ويدفعون به إلى نهاياته. فقد ذهب كارنب[4]، في سياق الدفاع عن أطروحة فتجنشتاين، إلى أننا إذا عدنا إلى بحث المشاكل التقليدية التي عالجتها الفلسفة نجدها تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

1- مشاكل تتصل بموضوعات العلوم الخاصة.

2- مشاكل تتصل بموضوعات متخيَّلة، لا تدرس في أي علم من العلوم الخاصة (مثل الشيء في ذاته (The thing-in-itself) والمطلق ...الخ).

3- مشاكل تتصل بالمنطق.

وعندما نشطب على القسم (2) لأنه وهمي؛ لا تبقى أمامنا إلا المشاكل المتصلة بالمنطق. وهذه الأخيرة هي المشاكل التي يتعين على الفلسفة أن تهتم بها.

وقد ارتبط بهذا الموقف الفلسفي العام الذي كان يرمي بالأساس إلى التحرر من الميتافزيقا موقف آخر دافع عنه التجريبيون المناطقة خلال الثلاثينات من هذا القرن يقضي بـ "وحدة

"العلم". وكان هذا الموقف إدانة صريحة للفواصل الاعتباطية المصطنعة التي خلقها الاستعمال اللغوي وكرستها النُظم الأكاديمية بين المباحث العلمية.[5] وكان كذلك دعوة صريحة إلى اصطناع مقاربة تخاصية في البحث والدفع بالفلسفة لكي تتصل اتصالا وثيقا بالعلم.

تعني عبارة "وحدة العلم" حسب أوبنهايم وبوتنم (1958: 338) معنيين: الأول هو الحالة المثالية للعلم، والثاني هو التيار الفكري الذي يدفع العلم بقوة نحو هذه الحالة المثالية. وإذا نحينا جانبا المعنى الأول، ووقفنا عند المعنى الثاني وجدنا الوضعيين أول من انخرط بشقة تكاد تكون مفرطة في الدفع بالعلم إلى هذه "الحالة المثالية".

وقد مرّ برنامجهم بمراحل مختلفة باءت كلها بالفشل. ففي المرحلة الأولى ذهب كارنب إلى أن وحدة العلم لا يمكن أن تبلغ إلا إذا شيدنا لغة تجريبية كلية. ولذلك اعتمد في تشييد هذه اللغة على اللغة التي اقترحها راسل في "المبادئ...". وقسم دلائل هذه اللغة إلى الأنماط عينها التي قال بها راسل. كما أن الجمل في لغة كارنب بنيت من الدلائل المحددة النمط (Type determined signs) تماما كما هو الشأن عند راسل. غير أن كارنب ذهب إلى أن العناصر الأساسية التي تقع في أدنى سلمية الأنماط مصدرها "التجارب الأولية" التي تعنّ للعالِم، على عكس راسل

الذي افترض أن هذه العناصر، أو ما يسميه هو بمجال الأفراد (Domains of individuals)، غير محدود ولم يقترح له أي تخصيص.[6]

غير أن موقف كارنب القاضي بأن العناصر الأساسية مصدرها التجارب الأولية خلف ردود فعل كثيرة لما يتسم به من نزعة ذاتية عرفت بـ"الأنوية المنهجية" (methodological solipsism). وقد اعترض أ. نورات على موقف كارنب هذا بأن الأقوال أو الجمل التي يمكن أن تبنى على التجارب الأولية لا يمكن التحقق منها بكيفية تذاوتية. واقترح، بدل تصور كارنب، تصورا آخر يقضي بأن الجمل التي يمكن أن تتوافر فيها شرط التحقق التذاوتي (intersubjective verifiability) هي الجمل المعبرة عن قضايا الفزياء؛ لأنها تعرض ما تدل عليه من حالات زمكانية عرضا كميًا. ولهذا السبب فإنها تمكّن كلّ الملاحظين من التحقق منها في وقت واحد.

وحينما تبين أن الموقف الذي عرضه أ. نورات موقف "صائب"، دخل البرنامج الوضعي مرحلته الثانية في مسيرته نحو "وحدة العلم". واقترنت هذه المرحلة بالاسم الذي أطلقه نورات على موقفه، وهو: النزعة الفزيائية.[7] أي النزعة التي تقضي بأن اللغة الفزيائية لغة تذاوتية لا يمكن تلافيها في أي برنامج يروم تحقيق وحدة العلم المنشودة. وانقلب كارنب عن موقفه الأول واعتنق

مذهب نورات (أنظر النقد الذي صوبه بوبر (1964: 130-149) إلى كارنب ونورات في هذا الشأن).

عندما نقرن بين "وحدة العلم" و "النزعة الفزيائية" نخلص إلى نتيجة تقضي بأن كل النظريات الصادقة في العلوم الخاصة ستغدو، في المدى البعيد قابلة للاختزال إلى النظريات الفزيائية. وفي هذا المستوى تأخذ أطروحة وحدة العلم بعدا فزيائيا، أي تصبح إقرارا صريحا بعمومية الفزياء وهيمنتها على العلوم الخاصة. وعندما نسلم بعمومية الفزياء، فإن وحدة العلم لا تغدو دالة على وحدة الموضوعات التي تدرسها العلوم ووحدة اللغة التي تصاغ فيها الأوصاف استجابة لشرط التحقق التذاوتي فقط، بل تصبح دالة على وحدة القوانين أيضا. ويمكن أن نصوغ هذا التعميم على النحو التالي : إذا كانت كل الأحداث التي تنطبق عليها قوانين علم من العلوم أحداثا فزيائية في العمق، فإن هذا يلزم عنه انطباق قوانين الفزياء على هذه الأحداث. (نتحدث هنا عن النزعة الاختزالية بوصفها نزعة أكثر قوة مما تظهر عليه صراحة في كتابات أغلب فلاسفة العلم. ونتبع في هذا الشأن فودور الذي يرى أن أغلب الناس الذين يتحدثون عن وحدة العلم يحضرون في أذهانهم تصورا قويا للاختزال أكثر مما يصرحون به. بل إن كثيرا من الصيغ الاختزالية المتحررة الجديدة تعاني في نظر فودور من المشاكل نفسها التي يعاني منها ما أطلق عليه فودور الصورة

الكلاسيكية للمذهب. (انظر في هذا الشأن الهامش 9 في فودور (1975: 10)).

وهكذا يغدو برنامج "وحدة العلم" برنامجا حول موضوعات العلم وبرنامجا حول لغة العلم وبرنامجا حول قوانين العلم أيضا. وقد ميز أوبنهايم وبوتنم (1988 : 337- 338) بين ثلاثة تصورات عامة لوحدة العلم ، الأول ضعيف، والثاني قوي، والثالث مفرط القوة :

أ - وحدة العلم بالمعنى الضعيف : وهي الوحدة التي يتم الوصول إليها عند اختزال كل حدود العلم (تجريبيا كان أم إنسانيا) إلى حدود علم آخر (إلى الفزياء مثلا أو إلى علم النفس). ويتعلق الأمر هنا بوحدة اللغة. (ويمكن في هذا الصدد أن نشير إلى ما عرف عند الوضعيين بالسلوكية المنطقية (Logical behaviourism)، وهي أطروحة اقترنت اقترانا وثيقا بالنزعة الفزيائية. وتقضي هذه الأطروحة بأن العبارات الدالة التي تقال عن الحالات الذهنية لدى الإنسان (أو الحيوان) ينبغي أن تقبل الترجمة إلى لغة الفزياء، أو بعبارة أوضح، يتعين على العبارات الدالة التي تقال عن الحالات الشعورية أن تقبل الترجمة إلى عبارات دالة على "سلوك" صاحب هذه الحالات[2]) . ويختلف الباحثون في تصورهم لهذا النوع من الوحدة تبعا للطريقة التي

يخصصون بها استعمالهم لمفهوم "الاختزال".

فبعضهم يرى أن الاختزال يعني تعريف حدود العلم بحدود المبحث الذي وقع عليه الاختيار ليقوم بدور العلم الأساس. وهذا ما يعرف بالاختزال عن طريق التشارطات (biconditionels) والبعض الآخر يشترط أن تكون التعاريف تحليلية أو صادقة بمقتضى دلالة الحدود المكونة لها. وهذا ما يعرف بالاختزال الإبستملوجي. وثمة رهط آخر من الباحثين لا يضع قيدا يذكر على التشارطات التي تنجز الاختزال.

ب – وحدة العلم بالمعنى القوي : وهي التي تقول بوحدة القوانين (وتستلزم هذه الوحدة وحدة اللغة السالفة في (أ)، بينما لا تستلزم هذه الأخيرة وحدة القوانين؛ لذلكم كانت هذه الأخيرة قوية وكانت الأولى ضعيفة). ولكي تتحقق هذه الوحدة يجب أن تختزل قوانين العلم إلى قوانين مبحث معين (كالفزياء مثلا). وإذا تم لنا ذلك وشيدنا نسقا تفسيريا مثاليا أمكننا، آنذاك، أن نسميه بالعلم الموحد. وتتوقف الدلالة التي تستند إلى "وحدة القوانين" على التصور الذي يستخدم فيه الباحث مفهوم "الاختزال"، تماما كما هو الشأن في الوحدة (أ) السابقة.

ج – وحدة العلم بالمعنى المفرط : لا نصل إلى هذا المستوى عندما تختزل قوانين علم إلى قوانين مبحث آخر فقط، بل عندما

تكون قوانين هذا المبحث، بمعنى من المعاني لا نعرفه إلا بكيفية حدسية، "موحدة" على نحو "متراص". وهذا مطمح بعيد المنال عصي على الإنجاز، لا يلتفت إليه أوبنهايم وبوتنم.

إن أوبنهايم وبوتنم يعيان جيدا المخاطر أو المزالق التي تعترض برنامج وحدة العلم. ويمكن أن نستنتج هذا من كونهما ألحا الإلحاح كله على أنه مجرد فرضية عمل فقط لا غير، قابلة للإبطال (انظر في هذا الشأن ص 368 من مقالهما). لكنهما، مع ذلك، أقرا بأنه فرضية مشروعة تدعمها أسباب منهجية (القول بوحدة العلم، في نظرهما، افتراض أبسط من الافتراض المنافس القاضي بتشعيب (bifurcation) النسق التصوري للعلم وأرجح منه) وتؤكدها معطيات مباشرة وغير مباشرة.

لا يهمنا هنا أن نعرف الأسباب التي دعت أوبنهايم وبوتنم إلى الاستمرار في الدفاع عن مشروع محفوف بالمخاطر. ما يهمنا بالأساس هو معرفة بعض الأجزاء من تصورهما ليتضح ما سنقوله بخصوص الإشكال الذي انطلقنا منه في مطلع هذا الفصل. ومن بين هذه الأجزاء تصورهما لمستويات الاختزال.

يقترح الباحثان (ص 385) صنافة لمستويات الاختزال مرتبة على نحو معكوس من الأعلى إلى الأدنى كما يلي :

6 – المجموعات الاجتماعية

5 - الكائنات الحية (متعددة الخلايا)

4 - الخلايا

3 - الجزيئات

2 - الذرات

1 - العناصر الأولية

وتقتضي هذه الصنافة بأن المستوى 6 يحوي المستوى 5 وهذا الأخير يحوي المستوى 4 وهكذا دواليك. وتشير علاقة الاحتواء هذه إلى أن القوانين العلمية التي تنطبق على أشياء مستوى معين وعلى تأليفاتها تنطبق أيضا على الأشياء المنتمية إلى المستوى الأعلى. فعندما يتحدث الفزيائي مثلا، عن كل الموضوعات الفزيائية فإنه يكون بصدد الحديث عن الكائنات الحية؛ وإن كان ذلك يتم بطريقة غير مباشرة. ويرى الباحثان، كذلك، أن اختزال نظرية أو فرع من نظرية يعالج أحد المستويات إلى نظرية أو فرع من نظرية ينتمي إلى أحد المستويات الدنيا سيكون متعذرا إذا تم ذلك بالقفز كليا على المستوى الذي يدنوه مباشرة. فمن الصعب اختزال المستوى 6، مثلا، إلى المستوى 4 دون المرور بالمستوى 5.

تقدم هذه السلمية، في نظر أوبنهايم وبوتنم، ترتيبا طبيعيا للعلوم مبنيا على العلاقة الاختزالية. فالمستويات 1 و2 و3 تهتم

بها الفزياء، والمستويان 4 و5 تهتم بهما البيولوجيا. ويمتاز هذا التقسيم، في نظر الباحثيْن، عن التقسيمات الحدسية التي تميز بين الفزياء، والسيكولوجيا والعلوم الاجتماعية، بكونه يستند إلى تصور للعلاقة الاختزالية التي توحد شعب العلم في ضوء أطروحة وحدة العلم الفزيائية (من حيث إنها فرضية عمل قابلة للإبطال في نظر أوبنهايم وبوتنم، ومن حيث إنها قدر حتمي على الأقل في أذهان التجريبيين المناطقة الأوائل).

فزيائية النمط أم فزيائية الحدث؟

رأينا أعلاه أن الفزياء مثلت بالنسبة إلى التجريبيين المناطقة العلم الأساس الذي ستختزل إليه، إن عاجلا أو آجلا، العلوم الخاصة (الكيمياء، البيولوجيا، علوم النفس والاقتصاد والاجتماع وحتى التاريخ ...الخ). وعرضنا كذلك لبعض معالم الصيغة المعدلة لمشروع وحدة العلم كما وردت عند أوبنهايم وبوتنم (1958)؛ ونريد الآن أن نقف عند مستلزمات هذا المشروع بخصوص الإشكال الذي صدرنا عنه في هذا الفصل والمتصل بالأساس الفزيائي للفكر أو ما يمكن أن نعبر عنه الآن بإشكال اختزال علم النفس إلى الفزياء.

إن المشروع الذي يقضي بأن الفزياء أساس لكل العلوم الأخرى، وأن العلم الموحد ينبغي أن يبنى على نحو تكون فيه كل

القضايا متراصة يشد بعضها بعضا، لا يمكن أن يفهم إلا لأن الفزياء شكلت مثال العلم الحديث منذ نشأته. غير أن الاستجابة السريعة والتلقائية لهذا المشروع يفضي بنا، على حد تعبير فودور (1975: 10)، إلى مفارقة غريبة: إذ بقدر ما تحقق العلوم الخاصة نجاحا في مجالها يتعين عليها أن تنسحب من الخريطة الإبستملوجية وتقبل النسخ بالفزياء! وإذا كان البرنامج الذي تقترحه النزعة الاختزالية قد تم إثباته جزئيا بالنظرية الجزيئية للحرارة أو بالتفسير الفزيائي للروابط الكيميائية، فإن هذين المثالين ليسا كافيين إلى حد يجعل البرنامج الاختزالي قدرا محتوما على العلوم أن تستجيب له لتتوحد.

يقترح فودور (1975، 13-12)، في إطار مناقشته لإمكان اختزال علم النفس إلى الفزياء، التمييز بين صنفين من النزعة الفزيائية: فهناك نزعة تقضي بفزيائية الحدث (Token physicalism)، وتقول هذه النزعة "إن كل الأحداث التي تتحدث عنها العلوم أحداث فزيائية". وهناك نزعة ثانية تقضي بفزيائية النمط (Type physicalism) وهذه النزعة الأخيرة لا تكتفي بما تقوله فزيائية الحدث بل تجاوزه إلى الادعاء بأن "كل خاصية يتم ذكرها في قوانين علم من العلوم تعد خاصية فزيائية". ويختار فودور الدفاع عن فزيائية الحدث؛ ويرفض ما تدعو إليه فزيائية النمط، لأنه يرى أن التطابق العارض بين حدثين معينين لا يضمن، من

الناحية المبدئية، التطابق في الخصائص التي يمكن أن يكشف منها، أو يشهد بها، كل منهما.

وتختلف فزيائية الحدث أيضا عما يسمى بالنزعة المادية. يقول فودور (ص13): «تقضي النزعة المادية بصدق فزيائية الحدث وتضيف إليها الإقرار بأن قوانين هذا العلم أو ذاك تنطبق على كل الأحداث دون استثناء. لذلكم يمكن أن يقبل المرء فزيائية الحدث دون أن يكون ماديا». أما الاختلاف القائم بين فزيائية الحدث والنزعة الاختزالية فيقول في شأنه فودور (ص13): «إن النزعة الاختزالية تصل بين فزيائية الحدث وفكرة أخرى تقول: إن هناك محمولات تعيّن أنواعا طبيعية في فزياء مثالية الكمال تطابق كل واحد منها محمولا يعين نوعا طبيعيا في أي علم من العلوم الخاصة». ويضيف فودور: "إننا لا نستطيع استنتاج النزعة الاختزالية من افتراض صدق فزيائية الحدث؛ لأن النزعة الاختزالية شرط كاف لفزيائية الحدث وليست شرطا ضروريا».

استقلال علم النفس عن الفزياء

هب أننا نقبل الطريقة التي تقترحها النزعة الاختزالية أعلاه. سنقول في هذه الحالة: إن علم النفس يقبل الاختزال إلى علم الأعصاب (في طريقه إلى الفزياء بالمعنى الضيق)، بمعنى أننا سنفسر الحالات الذهنية للفكر بالحالات العصبية للدماغ. ماذا

يتعين علينا أن نفعل لكي نحقق هذا البرنامج الذي تقضي به النزعة الاختزالية؟ يجب علينا أن نبحث، لكل محمول يعين نوعا نفسيا، عن محمول يطابقه مساو له في الماصدق يعين نوعا عصبيا. وعندما ننجز هذه العملية، نصوغ التعميمات التي تقضي بها المساواة في الماصدق بين المحمولات النفسية والمحمولات العصبية في صيغة قوانين. ونشطب بعد ذلك على علم النفس من الخريطة الإبستملوجية، لأننا نكون قد حققنا خطوة على درب برنامج وحدة العلم المتصل بالنزعة الاختزالية.

يستنجد فودور لدفع هذا الاقتراح الاختزالي المتطرف بالتصور الوظيفي الذي كان قد شرع بوتنم في بلورته بعد أن تحول عن النزعة الفزيائية، في مطلع الستينات[9]. فقد بين بوتنم أن الأتومات، التي تختلف عن الأجهزة العضوية، تستجيب للمحمولات التي تعين الأنواع النفسية دون أن تستجيب لأي محمول من المحمولات التي تعين الأنواع العصبية. فعندما نصف، على سبيل المثال، آلة بأنها "تحسب" أو "تعالج المعلومات" أو "ذكية" أو "بليدة"..الخ فإننا نكون هنا إزاء محمولات تعين أنواعا نفسية. لكن هذه المحمولات، عندما تنطبق على الآلة، لا تقبل الاختزال إلى عين الأنواع العصبية أو الفزيائية، على الأصح، التي تقبل الاختزال إليها عندما تنطبق على الأجهزة العضوية كالإنسان.

إن هذا المثال يبين، من جهة، أن المحمولات النفسية مثل:"حسب"، "فكر"، "ذكي"..الخ يمكن أن تسند إلى غير الإنسان، ويبين من جهة أخرى أن التطور الحاصل في الإعلاميات وعلم الإنسان الآلي والذكاء الاصطناعي يسير في الاتجاه الذي لا تشتهيه النزعة الاختزالية إلى الفزيا.[10]

وإذا تجنبنا المقارنة بين الإنسان والآلة (لأننا سنعود إليها بتفصيل في فصل آخر)، ونظرنا إلى الآلة بمفردها سنجدها لا تستجيب لمقتضيات النزعة الاختزالية. فالقواعد التي تشتغل بمقتضاها الحواسيب، على سبيل المثال، تعد مستقلة نسبيا عن بنائها الفزيائي: إذ بإمكاننا أن نشغل البرنامج نفسه في آلات تعمل استنادا إلى مبادئ فزيائية مختلفة، بمعنى أن حالة معينة في لغة الحساب، التي تتطابق مثلا مع مرحلة معينة في البرنامج، يمكن أن تنفذ في بنيات فزيائية متباينة جدا.

إن ما يستنتجه فودور من الأفكار السالفة هو أن الطريقة التي صيغ بها مبدأ الاختزال في التراث الفلسفي كانت طريقة مغلوطة. فليس المطلوب من الاختزال أن يعثر على محمول يعين نوعا طبيعيا في إطار الفزياء، بحيث يكون هذا المحمول مساويا في ما صدقه لمحمول علم معين؛ بل المطلوب منه أن يفسر الإواليات الفزيائية التي بمقتضاها تكون الأحداث مؤكدة ومتناغمة مع قوانين العلوم الخاصة (انظر فودور (1975 : 19)) . وليس

هناك، في نظره، سبب منطقي أو إبستمولوجي يقضي بأن النجاح في المشروع الثاني يتطلب نجاحا مسبقا في تحقيق المشروع الأول. بل إننا حينما أثبتنا أن الإواليات الفزيائية التي تكون الأحداث بمقتضاها منسجمة مع قوانين علم معين إواليات فزيائية غير متجانسة فإن الشقة تزداد بين المشروعين إلى غير رجعة.

إذا قبلنا هذه الصيغة الفودورية في الاستدلال على فساد النزعة الاختزالية سنخلص إلى الإقرار باستقلال محمولات العلوم الخاصة وقوانينها عن محمولات الفزياء وقوانينها. وإذا استقر رأينا على هذا سنكون مضطرين إلى إعادة النظر في طرح إشكال الأساس الفزيائي للفكر. فالسؤال التالي: "هل يمكن رد الأنشطة التي يقوم بها الذهن إلى الخصائص الفزيائية للدماغ؟" الذي طرحناه في مطلع هذا الفصل، يغدو سؤالا غير مشروع بمجرد ما نقبل استدلال فودور القاضي باستقلال علم النفس (الذهن) عن الفزياء (الدماغ). ألا يؤدي بنا الاستدلال الفودوري إلى الإقرار من جديد بالتعدد الأنطلوجي؟ كيف يمكننا الاحتفاظ بالسؤال الذي انطلقنا منه، والقول باستقلال علم النفس، والانخراط في فزيائية الحدث دون الإذعان لأطروحة التعدد الأنطلوجي؟ تلكم أسئلة سنحاول الإجابة عنها في الفصل اللاحق.

هوامش الفصل الأول

1 – نقصد هنا بالتقليد الفلسفي القاري التقليد الفلسفي الذي ينظر إلى المعرفة من خلال "تكونها" ويهتم بتأثير السياق الثقافي والتاريخي على "التكون الاجتماعي" للمعرفة العلمية. ويتصور هذا التقليد الحقيقة بأنها ملائمة للتاريخ والقوة السياسية ..الخ واهتمامه بالعلم يتم عبر تأويل شروطه التاريخية في قلب مجتمع بشري.

ويتعارض هذا التقليد مع التقليد الفلسفي التحليلي (قبل أن يتحرف قليلا نحو النسبية بفعل أعمال طوماس كون (1962) وبول فايرابند (1975) وغيرهما) الذي يرى في العلم المشروع البشري العقلاني الناجح الذي يحقق الرغبة الأفلاطونية - الأرسطية – الكلاسيكية المتعلقة بالمعرفة الكاملة (Theoria). ويثق هذا التقليد ثقة مطلقة في العقل الذي تسنده المناهج التجريبية. وبإمكان العقل المحدد على هذا النحو أن يصل إلى الحقيقة الموضوعية الكامنة وراء التاريخ والثقافة والقيم والذاتية والسلطة. (انظر في هذا الشأن ب. هيلين (1991 : 213 – 214)). ويمكن الوقوف على بعض مظاهر اختلاف مزاج التقليدين بالرجوع إلى اللقاء الذي جمع الفلاسفة التحليليين بزملائهم القاريين (انظر Collectif 1962).

2 – يذهب فتجنشتاين في أماكن متعددة من الرسالة إلى شرح هذا الموقف. يقول مثلا في الفقرة (6.111) «ليست الفلسفة علما من علوم الطبيعة». ويضيف في الفقرة (4.112) «هدف

الفلسفة إيضاح منطق الفكر. فالفلسفة نشاط وليست مذهبا. إنها ترمي أساسا إلى تقديم الإيضاحات». يقول أيضا في الفقرة ما قبل الأخيرة من الرسالة «سيكون المنهج القويم للفلسفة هو التالي: لا تقل إلا ما يمكن أن يقال، وما يمكن أن يقال هو: قضايا علوم الطبيعة – أيْ شيءٌ لا علاقة له بالفلسفة – وكلما أراد أحد أن يقول شيئا ميتافزيقيا، بَيِّنْ له أنه لم يسند معنى إلى بعض الدلائل في قضاياه...» (فقرة 6.53)

3 – تحلق منذ بداية العشرينيات، عدد من الفلاسفة والرياضيين وعلماء الطبيعة حول موريتس شليك بفيينا، وكونوا جماعة أطلقوا عليها اسم حلقة فيينا. وقد قدموا بيانا يرجع تاريخه إلى سنة (1929) معنونا بـ "التصور العلمي للعالم – حلقة فيينا" حددوا فيه رؤاهم المشتركة، وصنفوا أنفسهم فيه ضمن التقليد الأنواري، وربطوا أنفسهم بفلاسفة كأوغست كونت وميل، وبمنظّري العلوم كماخ ودوهيم وبولتسمان وأينشتين، وبمناطقة كلايبنز وفريجة وراسل ووايتهيد وفتجنشتاين، وانحازوا بصفة عامة إلى المفكرين الوضعيين أمثال هيوم وفيورباخ وماركس وماتجر، واقترنت أفكارهم على نحو وثيق برؤى فتجنشتاين. وعلى الرغم من أن هذا الأخير لم ينتم أبدا إلى الحلقة فإن أفكاره لعبت دورا كبيرا، إلى جانب دور راسل، في تشكيل أطروحات الحلقة، وكانت أفكاره تصل إلى أعضاء الحلقة عن طريق شليك ووايسمن. انظر بوكارت (33: 1984)

4 – نقلا عن ويدبيرك (1984 : 248).

5 – لقد كان كارنب وزملاؤه يرفضون النزعة الثنوية التي كانت متحكمة في الجامعات الألمانية والقاضية بالفصل بين "علوم الذهن" و"علوم الطبيعة". انظر ب. جاكوب (1980: 123).

6 – انظر في هذا الصدد ويدبيرك (1984 : 217 – 218).

7 – بوكارت (1984 : 52 - 53).

8 – تعني السلوكية، في الواقع، معنيين: "فهي برنامج للبحث، ونظرية أو أسرة من النظريات الفلسفية. فأما البرنامج فيقضي بأن عالم النفس الذي يصف الحيوانات والناس ينبغي ألا يتجاوز في وصفه سلوك هذه الكائنات الجسدي. وأما النظرية فترى أنه ليس ثمة، بعد السلوك، شيء يمكن لعالم النفس أن يصفه. والنزعة السلوكية، سواء أكانت برنامجا أم نظرية، لها صلة وثقى بالرؤى المادية والميكانيكية إلى العالم التي يمكن أن نصعد بها في التاريخ إلى النزعة الذرية عند قدماء الإغريق. وتعد النظرية التجريبية المبنية على الارتكاسات المشروطة (conditioned reflexes) التي طورها العالمان الروسيان بافلوف وبيشتريف في بداية هذا القرن نموذجا للنظرية السلوكية المعاصرة. وقد طور العالم الأمريكي واطسون هذه النظرية وشذبها. فعلم النفس عنده هو ذلكم القسم من العلم الطبيعي الذي يدرس السلوك البشري، أفعالا وأقوالا، سواء أكانت متعلمة أم غير متعلمة وليس لدى السلوكي، في نظر واطسون، ما يقوله عن الشعور. يمكن أن نقول إن هذه الصيغة السلوكية تنفي وجود الشعور. أما الصيغة الأخرى التي تعرف بالسلوكية المنطقية والتي راجت في الثلاثينات من هذا القرن فلا تنفي وجود شيء كالشعور بل ترى أن الأقوال في علم النفس (أي الأقوال التي تتصل بالشعور) يمكن أن تترجم إلى أقوال فزيائية. وتبقى دلالة هذه الدعوى متوقفة على ما يطلب من الترجمة، غير أنه ليس من السهل دائما إقامة خط فاصل بين السلوكية المنطقية وغيرها من السلوكيات كسلوكية واطسون مثلا. فكلما كان منهج الترجمة فعالا وناجحا كلما ضاقت الشقة بين السلوكية المنطقية والسلوكية

التي تنكر وجود الشعور. انظر ويدبيرك (1984 : 32 ـ33)، وترتبط السلوكية المنطقية بأعمال كل من رايل وفتجنشتاين وتلامذته كـ : مالكولم وغيره، انظر في هذا الشأن رورتي (1979: 117 -135) وجاكوب (1992: 322 -325).

9- سنشرح موقف بوتنم في الفصل الثاني بشيء من التفصيل

10 -لقد ارتبط هذا التصور الجديد للعلاقة القائمة بين الإنسان والآلة باكتشاف منطقي محض، ففي سنة (1936)، حينما كان المنطق الرياضي في أوجه، تخيل العالم الرياضي والمنطقي الأنجليزي أ. تيورينغ (A. Turing) جهازًا ماديا، اشتهر منذ ذلكم الوقت باسم «آلة تيورينغ»، وبرهن على أن هذه الآلة ستكون قادرة، مبدئيا، ليس على إنجاز بعض أنواع معالجة المعلومات فقط، كالحسابات مثلا، بل على إنجاز كل معالجة للمعلومات يكون باستطاعة أي جهاز مادي نهائي آخر، بما في ذلك الدماغ البشري، أن ينجزها أيضا. وقد عبّد اكتشاف تيورينغ هذا الطريق أمام المحاولات التي سعت في فهم الكيفية التي تستطيع بها المادة أن تفكر. غير أن الشروع في تحسّس آثار اكتشاف تيورينغ على علم النفس تطلب انتظار مايقارب العشرين سنة، أي لم يشرع في استثمار أفكار تيورينغ إلا بعد ظهور جيل من الباحثين كـ : تشومسكي وميلر وسيمون ونيوول... الخ (انظر في هذا الشأن سبيربر (1992 : 400)) وللوقوف على الكيفية التي تشتغل بها آلة تيورينغ يمكن الرجوع إلى العرض المبسط (غير التقني) الذي قدمه أندلر (1992 22-30)

الفصل الثاني

علم النفس المعرفي والموقف الوظيفي

تقديم

تساءلنا في نهاية الفصل السابق عن إمكان الاحتفاظ بالسؤال المتصل بالأساس الفيزيائي للفكر والإقرار، في الوقت ذاته، باستقلال علم النفس من جهة أولى، والانخراط في الدفاع عن فيزيائية الحدث من جهة ثانية، دون الإذعان لأطروحة التعدد الأنطلوجي من جهة ثالثة.

إن أهمية هذا الإشكال آتية، في المقام الأول، من أن السؤال المتصل بالأساس الفيزيائي للفكر لا ينسجم، ظاهريا على الأقل، إلا مع القول بفيزيائية متطرفة : كفيزيائية النمط مثلا. ثم إنه يتعارض، إلى هذا الحد أو ذاك، مع الإقرار باستقلال علم النفس ومع الإقرار بأطروحة التعدد الأنطلوجي. أما فيزيائية الحدث التي دافع عنها فودور فتظل ضعيفة لأنها لا تقدم سندا يذكر يسمح باختزال خصائص الفكر إلى الفيزياء، لأنها تكتفي بالقول : إن كل الأحداث التي تدرسها العلوم أحداث فيزيائية؛ ولا تتعدى هذا الزعم إلى أي صيغة من صيغ اختزال محمولات العلوم الخاصة وقوانينها إلى محمولات الفيزياء وقوانينها. فنحن إذن أمام أحد أمرين:

أ - إما أن نتخلى عن السؤال المتصل بالأساس الفيزيائي

الفكر لأنه، على الرغم من كونه يصدّ أطروحة التعدد الأنطلوجي، يسلب صفة الاستقلال عن علم النفس ويدفعنا إلى تبني إحدى الصيغ الاختزالية المتطرفة التي وقفنا على عقمها مع فودور.

ب - وإما أن نحكم بورود السؤال؛ وفي هذه الحالة سنضطر إلى تسويغ المعنى الذي نشده إلى استقلال علم النفس حتى لا نذعن لأطروحة التعدد الأنطلوجي من جهة، وحتى لا نغادر فيزيائية الحدث ونلقي بأيدينا إلى العقم الذي ينشأ عن الصيغ الاختزالية المتطرفة من جهة أخرى.

سنحاول في هذا الفصل الدفاع عن الاختيار الثاني (ب) في ضوء ما تقترحه النزعة المعرفية (Cognitivism) التي ترى أن العلاقة بين الذهن والدماغ علاقة وظيفية بالأساس.

النزعة المعرفية وإشكال الفكر والمادة

لقد كان إشكال الروح والجسد في تصور ديكارت، أو ما نسميه اليوم بإشكال الفكر والمادة ، يستلزم المقابلة بين صنفين من المفاهيم والقضايا : مفاهيم الفيزياء (بالمعنى العام) وقضاياها، ومفاهيم ما يمكن أن نسميه، دون الالتفات إلى تاريخية هذه التسمية، بعلم النفس الساذج أو العادي وقضاياه.[1] وتستند هذه المقابلة إلى التسليم بأن الإنسان يملك روحا إلى جانب امتلاكه جسدا. والحجج التي عرضها ديكارت لإسناد الروح إلى الجسد

قادته إلى إقامة خط فاصل بين مبدأين اثنين : مبدإ الإبداعية، وهو الذي يؤسس الروح؛ ومبدإ الميكانيكية، وهو الذي يؤسس الجسد. فمفاهيم علم النفس الساذج تتولى رصد ما يستلزمه مبدأ الإبداعية. ومفاهيم الفزياء تتولى رصد ما يستلزمه مبدأ الميكانيكية.[2]

لقد كان هذا السمت في التفكير أساسا استندت إليه القسمة التي لا نزال نشهدها اليوم بين ما يعرف بعلوم الطبيعة وعلوم الإنسان. وجل الذين يدافعون عنها يستندون، صراحة أو ضمنا، إلى النزعة الثنوية التي أرسى دعائمها ديكارت.

غير أنه، منذ ما يقرب من ثلاثين سنة أو يزيد بقليل، برزت إلى الوجود علوم وضعت نفسها في التخوم الفاصلة بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان عرفت بالعلوم المعرفية. وبمجرد ما استتب لها الأمر، بدا أن القسمة الديكارتية بين مفاهيم علوم الطبيعة وقضاياها ومفاهيم علم النفس الساذج وقضاياه قسمة ضيزى أو مفرطة من الوجهة الإبستملوجية. فأصبحنا مدفوعين بقوة إلى تعويضها بقسمة ثلاثية : العلوم الطبيعية (أو الفزياء بالمعنى العام) والعلوم المعرفية وعلم النفس الساذج. والإشكال الذي يثار بخصوص هذه القسمة يتصل، في المقام الأول، بمسوغاتها، ثم بالموضوعات التي تدرسها العلوم المعرفية ؛ لأن التقسيم الثلاثي للعلوم ينبغي أن يوازيه، تصوريا على الأقل، تقسيم ثلاثي

للأنطلوجيا.

دعنا نبدأ أولا بتعريف هذه العلوم المعرفية. هناك، في الواقع، صعوبات جمة تواجه كل مسعى يرمي إلى اقتراح تعريف "جامع مانع" لهذه العلوم. فهي، كما بين ذلك أندلر (10:1992)، تمتنع عن التعريف أو التخصيص سواء أتعلق ذلك بالموضوع الذي تدرسه أم بالافتراض الأساسي الذي تصدر عنه أم بالتقليد الذي أرسته في البحث. فقد عرّف "معجم بلاكويل لعلم النفس المعرفي" الصادر سنة (1990) العلوم المعرفية قائلا : «تحيل العلوم المعرفية على الدراسة التخاصية لاكتساب المعرفة واستعمالها».[3] وعلق أندلر (1992 :9) على هذا التعريف قائلا :«إنه خاطئ ومضلل ودائري». وكان أندلر نفسه (1989) قد اقترح تعريفا قال فيه :«إن هذه العلوم ترمي إلى وصف استعدادات الذهن البشري وقدراته كاللغة والإدراك والتنسيق الحركي والتخطيط... الخ وتفسيرها ومحاكاتها عند الاقتضاء».[4] وبعد ذلك بسنوات قليلة نجد أندلر (9:1992) يعلق على تعريفه هذا قائلا :«إنه تعريف يقول كل شيء من جانب ويترك كل شيء من جانب آخر».

لن نسبح ضد التيار ونغامر بمحاولة اقتراح تعريف لهذه العلوم. سنكتفي بالإشارة إليها بالإسم ونقول : إن العلوم التي أخضعت الظواهر المعرفية للدراسة متنوعة كتنوع هذه الظواهر.

وأهم هذه العلوم: العلوم العصبية وعلم النفس الفيزيائي والإعلاميات والذكاء الاصطناعي وعلم النفس المعرفي (أو ما يعرف أيضا بعلم النفس الحاسوبي توخيا للدقة). سنركز هنا على المبحث الأخير لأنه العلم الأورد بالنسبة إلى إشكالنا وسنبين مقدار اختلافه عن علم النفس الساذج أو العادي، ثم سنبرز منطلقاته الأساسية لنخلص في النهاية إلى التّسويغ المناسب للمعنى الذي نسنده إلى "استقلال علم النفس".

علم النفس الساذج وعلم النفس المعرفي

لا توجد رسائل أو كتب مخصصة لشرح مجال أو مبحث اسمه: علم النفس الساذج. غير أن هذا المجال شكل مبحثا من مباحث فلسفة اللغة العادية، واشتغل به أيضا بعض فلاسفة الذهن في السنوات الأخيرة. وإذا رجعنا إلى مختلف هذه الأبحاث سنصادف أفكارا وتحاليل لعلم النفس الساذج تضم بين طياتها الغث والسمين. والخلاصة التي يمكن أن نظفر بهما من هذه التحاليل تقضي، كما بين "دينيت" (1987: 65)، بأن علم النفس الساذج يصف الفعل والسلوك البشريين ويفسرهما ويتكهن بهما من حيث إنهما صادران عن التفاعل بين الحالات الذهنية (= الاعتقادات، الرغبات، المقاصد...الخ) التي تنسبها الكائنات البشرية إلى بعضها بكيفية مطلقة ودون عناء ظاهر. فإذا أردت مثلا أن أفهم سلوك امرئ من منظور هذا العلم، تعين علي أن

أعول على مفاهيم كالاعتقاد والرغبة والقصد ...الخ وأن ألجأ إلى بعض المبادئ العامة التي تربط هذه المواقف القضوية بمجريات سلوك صاحبها. ويمكن القول، بكيفية تقريبية جدا: إن علم النفس الساذج يتضمن فكرة تقضي بأن الاعتقادات حالات يكون عليها الناس، وتكون هذه الحالات حاملة لمعلومات معينة آتية من الإدراكات. وإذا كانت هذه الاعتقادات مقرونة بكيفية ملائمة برغبات معينة فإنها تقود إلى إنجاز أفعال ذكية. وقد ذهب دينيت (1987: 68) في هذا الشأن إلى أن السمة البارزة التي تميز علم النفس الساذج عن الفزياء العادية (أي الفزياء التي يعرفها الإنسان العادي) وعن العلوم الفزيائية الرسمية هي أن التفسيرات التي تقترح للأفعال التي تشهد على الاعتقادات والرغبات، في إطار علم النفس الساذج، لا تكتفي عادة بوصف مصدر هذه الأفعال وحده بل تسوّغ هذه الأفعال من حيث إنها عقلانية، حسب الظروف. إنها تفسيرات تمتح البواعث وتلمع، بكيفية جوهرية، إلى عقلانية الفاعل. وعلى الرغم من النواقص التي يمكن تسجيلها أو لمسها في علم النفس الساذج، يرى دينيت أن هذا العلم يمثل حسابا عقلانيا للتأويل والتكهن. وهو علم صالح مادمنا نتصل ببعضنا البعض من حيث إننا أنساق قصدية، أي من حيث إننا كيانات يمكن التكهن بسلوكها بواسطة منهج إسناد الاعتقادات والرغبات والقدرات العقلانية. (انظر دينيت (1987: 69)).

غير أن رهطاً آخر من الفلاسفة ينظر بعين الريبة والشك إلى التفسيرات المستندة إلى مفاهيم علم النفس الساذج وقضاياه. فليس هناك مسوغات مقنعة تجعلنا متيقنين من هذه المفاهيم المتصلة بهذا العلم الذي يغلب عليه الحدس؛ إذ لا نعرف حججاً لائحة تبين أن الاعتقاد والرغبة والقصد وما شابهها تملك نظائر في الجهاز الداخلي مسؤولة عن قدراتنا على إنجاز الأفعال الذكية. ففي نطاق فهم السلوك اللغوي، مثلاً، بيّن اللغويون، وفي مقدمتهم تشومسكي، أن الجزء الأكبر، على الأقل، من التمثيلات الداخلية الضرورية لتسبيب السلوك اللغوي لا تعرف مقابلاً في النظريات الحدسية التي يزودنا بها علم النفس الساذج. فهذه التمثيلات لا تبلغ عن طريق الاستبطان العادي. وقد سماها تشومسكي بالمعرفة الضمنية (tacit knowledge). وهو بالمناسبة اسم مضلل، حتى في اللغة العربية، يوحي بإمكان بلوغها والحديث عنها بواسطة مفاهيم علم النفس الساذج. لكن هذا ما يقصد تشومسكي إلى نكرانه ودفعه (انظر في هذا الشأن تشومسكي (70: 1980) و(269:1986)).

وإذا صح وجود مستوى تمثيلي لا تبلغه نظريات علم النفس الساذج فإننا سنكون أمام ثلاثة أصناف من الأنطلوجيا : صنف مادي يتمثل في البنية الفزيائية للدماغ، وصنف يفترض وجوده علم النفس الساذج يتمثل فيما يسمى بالاعتقادات والرغبات

والمقاصد... الخ، وصنف تمثيلي ثالث لا يمكن اختزاله لا إلى الصنف المادي (يقتضي بعض استدلالات فودور التي رأيناها سابقاً في الفصل الأول) ولا إلى الصنف الذي يفترض وجوده علم النفس الساذج (كما سنرى أدناه). ويمكن ترجمة هذه الأصناف الثلاثة إلى اللغة الإبستملوجية التالية فنقول : ثمة حالات دماغية وحالات ذهنية وحالات معرفية. ويمكن القول، بصفة عامة، إن المنطلق الذي تصدر عنه العلوم المعرفية، وفي مقدمتها علم النفس المعرفي، يفرض علينا أن ندرج بين الحالات الدماغية والحالات الذهنية حالات معرفية تلعب دوراً تفسيرياً أو سببياً في تكوين الاعتقادات وغيرها من المواقف القضوية الأخرى دون أن تؤثر بكيفية فعلية فيها (انظر جاكوب (320:1992)). وهكذا تلعب معرفتي الضمنية بنحو اللغة العربية، مثلاً، دوراً سببياً أو تفسيرياً في الانتقال من تبين العلاقة الإضافاتية التي تثير إدراكي لمتوالية من الكلمات العربية إلى اعتقادي بأن هذه المتوالية من الكلمات جملة نحوية في اللغة العربية ذات معنى لغوي معين. فعندما يجد المتكلم - المستمع العربي نفسه أمام الجملتين التاليتين :

أ - قَتَلَ زَيْدٌ نَفْسَه.

ب - * قَتَلَ زَيْدٌ عَيْنَه.

فإنه يستطيع أن يحكم بأن الجملة (أ) سليمة التكوين وأن

الجملة (ب) سيئة التكوين. وهذا الحكم صادر عن المعرفة العادية التي يبلغها كل متكلم – مستمع عربي. لكن هناك، إلى جانب هذه المعرفة العادية، مستوى آخر من المعرفة لا يبلغ بالاستبطان العادي. وفي هذا المستوى الأخير نقول إن المتكلم –المستمع عارف بقواعد نحوه الداخلي وبالمبادئ التي تحكم اشتغال هذه القواعد ... الخ لكن المتكلم – المستمع من حيث إنه كذلك، لا يمكن أن يصبح شاعرا عن طريق الاستبطان بما يعرفه تحديدا حول هذه القواعد وحول هذه المبادئ التي تحكم اشتغال هذه القواعد. لأن هذه المعرفة لا يصل إليها الشعور، فهي معرفة ضمنية تشبُه المعرفة العادية التي يبلغها المتكلم بالاستبطان، بينما تبقى هي متوارية في الظل.

واللسانيات، من حيث إنها فرع لعلم النفس المعرفي كما يرى ذلك تشومسكي، هي العلم الذي يحاول الإمساك بهذه المعرفة الضمنية. فإذا عدنا إلى الجملتين أعلاه، نجد اللساني (انظر على سبيل المثال الفاسي الفهري في كتابه «المعجم العربي» (113:1986)) يذهب في تفسير عدم سلامة (ب) إلى أن النحو الداخلي للمتكلم – المستمع العربي لا يقرن بين استعمال كلمتي "نفس" و"عين" إلا إذا وردتا في بنيات توكيدية بحيث لا تحتلان موقع الموضوعات (arguments) وذلك مثل :

ج – الوزيرُ نفسُهُ قال هذا

د – الوزيرُ عينُهُ قال هذا

أما إذا استعملتا في تراكيب الانعكاس (réflexives) بحيث تحتلان موقع الموضوعات كما هو الشأن في (أ) و(ب) السالفتين، فإن نحو المتكلم – المستمع لن يقبل منها إلا التراكيب التي ترد فيها "نفس" وسيرفض التراكيب التي ترد فيها "عين". وقد يميز اللساني بين "نفس" التوكيدية و"نفس" الانعكاسية ويعدهما من قبيل المشترك اللفظي: لهما تحقق صوتي واحد ومعنيان مختلفان. ويمكن أن يواصل اللساني تخصيص هذه المعرفة الضمنية التي تكون، كما قلنا، سببا فيما يأتي به المتكلم – المستمع من جمل وفيما يعتقده بشأنها دون أن يستطيع الإمساك بها بنفسه من حيث إنه متكلم–مستمع.

إن ما تبينه هذه الحجة هو أن علم النفس الساذج (واللسانيات التي يمكن أن تعتمد مفاهيمه) لن يستطيع الإمساك بما يفسر السلوك اللغوي. فهذا السلوك لا يمكن وصفه وتفسيره إلا بافتراض وجود مستوى معرفي يتوسط المستوى الفزيائي للدماغ والمستوى الذهني الذي يفترض وجوده علم النفس الساذج.

وبما أننا بينا أن المستوى الذي يفترض وجوده علم النفس الساذج لا دور له في تفسير السلوك، سنخرجه من دائرة اهتمامنا الآن؛ وسنستعمل مصطلح "المستوى الذهني"، مرادفا "للمستوى

المعرفي"، ولن نفرق منذ اللحظة بين الحالات الذهنية والحالات المعرفية. فهما مترادفان منذ اللحظة إلى إشعار آخر سيرد في الفصل الأخير [5].

النزعة المعرفية وثنائية الدماغ/الذهن

يذهب التراث التقليدي - الكلاسيكي (انظر ما قلناه عن ديكارت سابقا) إلى التسليم بأن الذهن والجسد يمثلان ذاتين من طبيعة مختلفة : الذهن كيان غير فزيائي أو غير مادي، والجسد كيان فزيائي أو مادي. إنّ المعرفيين لا يقبلون هذا التمييز، بل يرفضونه ويخاصمونه. يقول تشومسكي (1980: 5): «عندما استعمل حدودا مثل "ذهن" و "تمثيل ذهني" و"حساب ذهني" (mental computation) وما شابه هذا، فإنني أكون بصدد الحديث عن التخصيص المجرد لسمات بعض الإواليات الفزيائية التي مازالت مجهولة كليا تقريبا». ويذهب، في مكان آخر من الكتاب نفسه (ص31) إلى أنه «يتعين علينا أن ننظر إلى دراسة الملكات الذهنية كأنها دراسة للجسد - وخصوصا الدماغ - تتم في مستوى معين من التجريد»، بل إنه يقترح، لترسيخ هذا التصور، التوسع في استعمال عبارة "العضو" لتنطبق أيضا على الملكات الذهنية. يقول في هذا الشأن (1980: 39): «نستطيع أن ننظر إلى ملكة اللغة وملكة العدّ وباقي الملكات

الأخرى من حيث إنها "أعضاء ذهنية" (mental organs) مماثلة للقلب أو لنسق الرؤية أو لنسق التنسيق والتخطيط الحركي. فليس هناك، فيما يبدو، خط فاصل واضح بين الأعضاء الفزيائية، أي الأنساق الإدراكية والحركية، والملكات المعرفية التي نتحدث عنها هنا».

وعندما يتحدث تشومسكي عن ملكة اللغة بوصفها "عضوا ذهنيا" ينبهنا إلى أنها ليست «عضوا لأننا نستطيع أن نحدّها فزيائيا بل لأن لـ[هـ]ـذه القدرة له الخصائص العامة نفسها التي يملكها [...] الأعضاء [الفزيائية]» (انظر بوطا (1989، 106)). ولكي يزداد هذا التصور وضوحا ويشتد بيانه، نشير إلى التمييز الذي يقيمه تشومسكي بين بنيات الدماغ الفزيائية وبنيات الذهن المجردة. فهو يرى أن معرفة اللغة (أو النحو) يمكن أن تخصص مبدئيا في المستوى الملموس أو في المستوى المجرد : ففي المستوى الملموس يمكن للحالتين : الأولى (أي التي يكون عليها الذهن قبل الشروع في اكتساب اللغة) والبلوغة (أي التي يبلغها الذهن بعد اكتساب اللغة) أن تخصصا على نحو غير مفهومي بواسطة علوم الدماغ في صيغة بنيات فزيائية. وبما أننا لا نعرف الكثير عن البنية الفزيائية للدماغ فإن اللغوي لا يمكنه، حسب تشومسكي، «أن يتحدث إلا عن القيود التي ينبغي للبنيات الفزيائية أن تخضع لها». وهذا ما يقوم به اللغويون في المستوى الثاني المجرد، فهم

يشيدون نظريات لسانية ذهنية ذات صيغة مفهومية (intensional idiom) لوصف الحالتين : الأولى والمبلوغة للملكة اللغوية بحدود البنيات الذهنية المجردة. وقد عبر تشومسكي (1986:38-39) عن هذا التعالق القائم بين مستوى البنيات الذهنية المجرد ومستوى الإواليات الفزيائية قائلا :«لاحظنا أن من مهمات علوم الدماغ تفسير الخصائص والمبادئ المكتشفة في دراسة الذهن. ويمكن القول بعبارة أدق : إن تعلق علوم الدماغ بدراسة الذهن تعلق متبادل. فنظرية الذهن تروم تحديد خصائص الحالة الأولى (ح0) وكل حالة مبلوغة (ح ل) من الملكة اللغوية. أما علوم الدماغ فتنشد اكتشاف إواليات الدماغ التي تمثل التحققات الفزيائية لهذه الحالات. فنحن إذن، أمام مشروع مشترك يصبو إلى اكتشاف التخصيص الصحيح لملكة اللغة في حالتيها، الأولى والمبلوغة، واكتشاف حقيقة الملكة اللغوية. وينحو هذا المشروع منحيين مختلفين : نظرية الذهن تروم التخصيص المجرد؛ وعلوم الدماغ تروم البحث في الإواليات».

يتضح جليا مما أتينا على ذكره أن النزعة المعرفية، كما يدافع عنها تشومسكي في مختلف كتبه، وهو بالمناسبة رائدها في مجالي علم النفس المعرفي واللسانيات، لا تنحو المنحى الكلاسيكي الذي يقول بالحد الفاصل بين الذهن والدماغ أو بين الفكر والمادة؛ بل ترى إليهما من حيث إنهما شيء واحد. غير أننا

يجب ألا نفهم من هذا أن النزعة المعرفية تقع ضحية الأحدية المادية التي لا تنسب محصول الوجود إلا إلى الكيانات المادية. إنها، على العكس من ذلك، تجزم بوجود الحالات الذهنية وتقر بأن التفسير النفسي يمتد إلى مستوى خاص به لا يقبل البتة الاختزال إلى التفسير الفزيائي كما تدعي الأطروحات الاختزالية المتطرفة. إنها، إذا شئتم، ترى أن العلاقة القائمة بين الذهن والدماغ هي نفسها العلاقة التي تربط الحاسوب من حيث إنه نسق فزيائي بالجهاز نفسه من حيث إنه نسق لمعالجة المعلومات (انظر في هذا الشأن تشومسكي (1982:34) نقلا عن بوطا (1989:105)، وانظر أيضا أندلر(1992:13)). وليس هناك استعارة، اليوم، تستطيع التعبير بصدق عن النزعة المعرفية غير استعارة الحاسوب. فبمقتضاها نستطيع التمييز بين الثنوية التي تقول بها النزعة المعرفية (هذا، إذا صح الحديث فعلا عن ثنوية معرفية) والثنوية التي قال بها ديكارت. فثنوية هذا الأخير ثنوية جواهر أو ماهيات أما ثنوية المعرفيين فثنوية خصائص، بالمعنى الحاسوبي للكلمة؛ أي أنها لا تختلف عن الثنوية الحاسوبية التي تحيل على الحواسيب والبرامج القائمة فيها. فكما أن البرامج تقبل الوصف على نحو مستقل عن الحواسيب، كذلك تقبل الحالات الذهنية الوصف على نحو مستقل عن الحالات الدماغية؛ دون أن يؤدي ذلك، في الحالين معا، إلى القول بوجود جوهرين لا يلتقيان.

وهذا ما كان يرمي إليه فودور (1975) حينما دافع عن فزيائية الحدث ورفض مختلف أنماط الاختزال المتطرفة.

والقول بوجود مستوى (هو الحالات الذهنية) يتجه إليه الوصف والتفسير النفسيين هو القول المؤسس لما يعرف في العلوم المعرفية عموما بالأطروحة الوظيفية. وتقضي هذه الأطروحة بأن الدماغ (وليس الذهن) يملك خصائص غير فزيائية، بمعنى من المعاني، بحيث يمكننا أن نحدد هذه الخصائص دون الإحالة على فزياء الدماغ أو كيميائه. يقول بوتنم (1981:92-93)، وهو بالمناسبة رائد هذا التصور الوظيفي: «إذا بدا لكم هذا الأمر غريبا انظروا إلى الحاسوب، فإن له خصائص فزيائية كثيرة: له وزن مثلا، وله عدد معين من الموصلات ...الخ وله أيضا خصائص اقتصادية: ثمنه على سبيل المثال. وله كذلك خصائص وظيفية ككونه يملك برنامجا معينا. غير أن هذا النمط الأخير من الخصائص ليس فزيائيا؛ لأنه يقبل التنفيذ بواسطة أنساق مختلفة على نحو مستقل عن تكوينها الميتافزيقي أو الأنطلوجي. فيمكن لذهن مفصول عن الجسد أن يكون له برنامج معين، ويمكن لدماغ أن يكون له البرنامج نفسه، ويمكن لآلة أن يكون لها البرنامج نفسه كذلك. فكل هذه الأطر تكون ذات تنظيم وظيفي واحد لكنها ذات تكوين فزيائي متباين [...] والفكرة الأساسية التي يصدر عنها الوظيفي تقضي بأن النظرية "الأحدية" الأكثر كفاية في القرن

العشرين لا تنظر إلى الذهن والمادة من حيث إنهما خاصيتان تنتميان إلى مجالين مختلفين بل ترى إلى الخصائص النفسية من حيث إنها مطابقة للخصائص الوظيفية».[6]

لقد تعمدنا إيراد هذا النص الطويل نسبيا حتى يتضح الموقف الوظيفي الذي نتحدث عنه هنا ويتماز عن باقي الوظيفيات الأخرى السوسيولوجية واللسانية البراغية ...الخ. وقد بين فودور في مقدمة كتابه (1981) أن هذا الموقف الوظيفي يتعارض مع النزعة السلوكية لأنه ينسب دورا تفسيريا إلى الحالات الذهنية بينما تلجأ السلوكية إلى تنحية الحالات الذهنية وتكتفي بالزوج المشهور: منبه / استجابة. كما يتعارض هذا الموقف أيضا مع النزعة الثنوية لأنه ينظر إلى الحالات الذهنية بوصفها حالات فزيائية بالمعنى الوظيفي الذي يحدده بوتنم أعلاه، أي بالمعنى الذي لا يطعن في فزيائية الحدث. ويتعارض الموقف الوظيفي أيضا مع النزعة الاختزالية الأحدية لأنه يجزم جزما قاطعا بوجود مستوى تفسيري نفسي خالص.[7]

وعلى هذا النحو يتضح لنا أن القول بفزيائية الحدث لا يتعارض البتة مع القول باستقلال علم النفس واختصاصه بوجود مستوى خاص به. ويتضح لنا كذلك أن القول باستقلال علم النفس لا يؤدي ضرورة إلى القول بالتعدد الأنطلوجي المبني على الجواهر. وهذا ما تبينه بجلاء، الاستعارة الحاسوبية التي لا تعد شارحة

للموقف المعرفي فقط، بل مؤسسة له وعلة لقيامه[8]. وسنعمل في الفصل الموالي على بيان دور هذه الاستعارة في صوغ النظريات النفسية (بالمعنى المعرفي) وتفصيلها.

هوامش الفصل الثاني

1 – إن «علم النفس الساذج أو العادي أو الشعبي» حسب التسميات الموجودة في أدبيات علم النفس وفلسفة الذهن، ليس له معنى قدحي. إنه يعني، باختصار، ذلكم العلم الذي يفسر السلوك انطلاقا من مفاهيم كالاعتقادات والرغبات... الخ وسنعود بتفصيل إلى هذا المفهوم.

2 – تشومسكي (21:1966)

3 – نقلا عن أندلر (1992)

4 – م.س.

5 – يقصد بالحالات الذهنية تارة الحالات التي يفترضها علم النفس الساذج، ويقصد بها عند من يرفض علم النفس الساذج أو يتحايل عليه، ما أطلقنا عليه الحالات المعرفية. فتشومسكي مثلا يتحدث عن الحالات الذهنية بوصفها حالات معرفية لا كما يتحدث عنها سورل مثلا. وسنرى هذا في الفصل الأخير عندما سنتطرق إلى موقف سورل.

6 – الوظيفية مشتقة من وظيفة (Fonction) وتفهم بالمعنى : الرياضي والغائي (لذلك عدلنا عن ترجمتها بالدالة أو التابع كما يترجمها البعض) فمن الوجهة الرياضية نقول عن وظيفة (كلية) قابلة للحساب : إنها علاقة بين مجموعة من الموضوعات ومجموعة من القيم بحيث يمكن لحساب معين أن يقرن بكيفية آلية قيمة بأي موضوع، ولا يكون الموضوع نفسه مقرونا أبدا بقيمتين مختلفتين. أما من الجهة الغائية فيمكن أن تنسب خاصية وظيفية إلى جهاز فزيائي أو مادي ككل أو إلى جزء منه. فعندما ننسب إلى القلب وظيفة ضخ الدم فإننا نخصص دور عضو – هو القلب – في جهاز الدورة الدموية، ونشير، بكيفية مباشرة أو غير مباشرة، إلى دور القلب في الحفاظ على الجهاز العضوي حيا. وهنا لا يحيل التخصيص الوظيفي على التأليف الكيميائي أو الفزيائي لمكونات الجهاز.

ويصدق المعنيان على الحاسوب، فمن الناحية الغائية تكمن وظيفة الحاسوب في إنجاز الحسابات. لكن الحاسوب يحسب باتباعه تعاليم برنامج إعلامي. والبرنامج بدوره وظيفة بالمعنى الرياضي لأنه يسند إلى كل دخل (input) مصوغ في لغة البرمجة الملائمة خرجا (output). والحديث عن التأليف الفزيائي للحاسوب يعد هنا أمرا عبثيا، لأن البرنامج المكتوب بلغة بيسك (basic) مثلا يمكن أن ينفذ بواسطة آلات ذات خصائص فزيائية مختلفة. انظر ب. جاكوب (1992، 337-339).

7 – نقلا عن أندلر (1986: 146)

8 – انظر في هذا الشأن بويد (1979)

الفصل الثالث

الاستعـــارة الحاسوبيــــة وأطروحة لغة الفكر ومسألة التعلم

تقـــديـــم

كتب فتجنشتاين (1953: 32) في معرض تهكمه على بعض رؤى القديس أوغسطين ما نصه : «يصف أوغسطين تعلم اللغات البشرية كما لو أن الطفل حل ببلد غريب لا يفهم لغة أهله، أي كأن لهذا الطفل لغة ولا يفتقر إلا إلى لغة هذا البلد، أو كأن هذا الطفل يستطيع التفكير ولا يعوزه إلا الكلام. "ويفكر" تعني هنا شيئا شبيها بـ "يحدث نفسه"».

سنحاول في هذا الفصل أن نقف عند بعض مستلزمات هذا الموقف الأوغسطيني من خلال جملة من المواقف التي انتهى إليها البحث المعرفي في مسألة التعلم بصفة عامة والتعلم اللغوي بصفة خاصة.

سنبرز في البداية العلاقة القائمة بين الفكرة الأوغسطينية والتصور الذي يدعو إليه المعرفيون. وسنبين أن أبعاد هذه الفكرة لن تتضح إلا إذا أدرجناها في سياق فلسفي عام يصل بين أفلاطون وأوغسطين وديكارت من جهة وبين تشومسكي وفودور والمعرفيين عموما من جهة أخرى. وسنركز بكيفية خاصة على أطروحة "لغة الفكر" أو ما يسمى أحيانا بلغة الدماغ أو لغة الذهن (Lingua mentis)، التي اقترحها فودور (1975) لنرى ما تستلزمه

بخصوص مسألة التعلم. وسنختم الفصل بحديث خفيف عن بعض الصعوبات التي يواجهها الموقف المعرفي لفودور خاصة، تمهيدا للنقد الذي سنعرضه في الفصل الأخير.

الأساس الحاسوبي لعلم النفس المعرفي وفكرة أوغسطين

لم يكتب لفتجنشتاين (الذي سنعود إليه بتفصيل في الفصل الأخير) أن يعيش ليرى ما آلت إليه فكرة أوغسطين التي لم تلق منه إلا التهكم والاستهزاء. فقد غدت الفكرة مسلمة أساسية في معظم الأبحاث التي تروم تفسير اكتساب اللغة عند الطفل. وقد لعبت الحجج التي قدمها تشومسكي ورفاقه، وخصوصا فودور، دورا بارزا في تمكين هذه الفكرة وترسيخها في قلب علم النفس المعاصر ما بعد السلوكي.

وقبل التطرق إلى ما آلت إليه هذه الفكرة بشيء من التفصيل خفيف، نشير على جهة الاستئناس إلى أنه في الوقت الذي بدأ تشومسكي يستلهم بعض الأفكار الأساسية من نظرية الأوتوماتا في عمله المتصل بنظرية التركيب (انظر على سبيل المثال تشومسكي وميلر (1968)) كان بعض الباحثين الذين يشتغلون في إطار الذكاء الاصطناعي، وعلى رأسهم نيويل

وسيمون وشاو، قد طوروا، استنادا إلى أطروحات العالم المنطقي تيورينغ والعالم الرياضي شاينون، أطروحة تقول : إن التحكم في الرموز (أو اللعب بها) هو أساس السلوك الذكي. واستدلوا على أن الحواسيب الرقمية (Digital computers) تتحكم في الرموز.

ولما شاعت هذه الفكرة التي لا تربط الذكاء بأي أساس بيولوجي بل ترى فيه نتيجة حتمية للتحكم في الرموز، بدا أن الحواسيب تقدم النموذج النظري والمنهجي الأنسب لفهم السلوك الذكي عموما. وبمجرد ما اقترنت فكرة التحكم في الرموز هذه بالرؤية القائلة : إن الأنساق المعرفية أنساق لمعالجة المعلومات؛ انتهى البحث إلى اصطناع مقاربة جديدة لمعالجة المعلومات أسست، بسرعة فائقة، تعرف بعلم النفس المعرفي أو ما يعرف كذلك بعلم النفس الحاسوبي تلافيا للبس. (انظر في هذا الشأن طانتهاوس (13:1988) وكذلك أندلر (131:1986)). وينهض البحث في هذا العلم على استعارات مقترضة من اصطلاحات علم الحاسوب ونظرية المعلومات والمباحث الأخرى المرتبطة بهما. وتعد الأمثلة الآتية بعضا من هذه الاستعارات :

1 - الادعاء بأن التفكير نوع من "معالجة المعلومات" والذهن صنف من أصناف "الحاسوب".

2 - اقتراح أن بعض العمليات الحركية أو المعرفية تكون "مبرمجة سلفا".

3 - الاختلاف في شأن وجود "لغة دماغية" داخلية تجرى بها "الحسابات".

4 - اقتراح أن بعض المعلومات "مرمزة" أو "مؤشر عليها" في "مخزون الذاكرة" بواسطة "العنونة"، بينما توجد المعلومات الأخرى "مخزونة" بواسطة الصور. (انظر المزيد من الاستعارات في بويد (360:1979)).

فهذا العلم، إذن، ينزع بإصرار كبير إلى استغلال التماثلات أو التشابهات القائمة والممكنة بين البشر والآلات الحاسبة. وإذا كنا نجد من بين علماء النفس من يرفض تزييف الآلة للمعرفة البشرية، فإننا لا يمكن مع ذلك، كما يقول بويد، أن ننكر الدور الهام الذي لعبته الاستعارات الحاسوبية في صوغ المواقف النظرية وتفصيلها في علم النفس المعاصر عموما. فلقد زودت هذه الاستعارات الباحثين في خصائص المعرفة البشرية بمفاهيم ناجعة كالتمثيل الداخلي والبرمجة والتخزين والبنية القالبية ..الخ ومكنتهم من بناء نماذج صريحة قابلة للروز والتنقيح لرصد مختلف العمليات المعرفية المعقدة (انظر تشومسكي (25:1987)). بل إن الآلة المصطلحية المستعملة في علم النفس المعرفي لا تنفك عن

هذه الاستعارات ؛ إذ لا يمكن البتة تعويضها بآلة مصطلحية حرفية ملائمة. فالاستعارة في علم النفس المعرفي تعد مكونة للنظرية، كما يقول بويد، وليست شارحة لها كما يمكن أن نتوهم. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الاعتماد على غير الإنسان في دراسة الإنسان ليس أمرا جديدا. فقد سبق أن اعتمد لايبنتز على الطاحونة لفهم الدماغ البشري، واعتمد فرويد على الأنساق الهدرولية، واعتمد ديكارت قبلهما، للغاية نفسها، على الأتوماتات الميكانيكية. يقول تشومسكي (1987: 25-26) في هذا الشأن: «لقد كان الديكارتيون شغوفين إلى حد بعيد بالأتوماتات الميكانيكية التي كان يصنعها الحرفيون الموهوبون. لأنها كانت في نظرهم تحاكي بعض مظاهر سلوك الأجهزة العضوية الحية. فقد مثلت هذه الأتوماتات حافزا أثار خيالهم العلمي، ولعبت في وقتهم دورا شبيها بالدور الذي تلعبه الحواسيب في وقتنا الراهن».

لنعد الآن إلى بيان العلاقة القائمة بين الفكرة الأوغسطينية التي أوردناها على لسان فتجنشتاين وما أتينا على ذكره بخصوص علم النفس المعرفي. تقول فكرة أوغسطين ما فحواه : عندما يولد الطفل يكون كمن حل ببلد غريب لا يعرف لغة أهله، أي يكون ذا لغة تختلف عن لغة البلد الذي حل به. ولكي يستطيع التواصل مع أهل هذا البلد يتعين عليه أن يكتسب لغتهم. وبعبارة أوجز نقول إن الطفل في نظر أوغسطين مزود،

قبليا، بلغة قبل أن يشرع في اكتساب اللغة الرائجة في المحيط الذي ولد فيه، أي قبل أن يشرع في اكتساب ما نسميه بـ "لغة الأم".

يرى فودور (1975: 64) أن هذا الرأي الذي يذهب إليه أوغسطين رأي صائب؛ بل يرى فيه مقدمة أساسية لكل محاولة جادة ترمي إلى فهم الكيفية التي تُتعلَّم بها اللغات الأوَلُ (أي لغات الأم). كيف ذلك؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تتطلب منا الوقوف، أولا، عند ما يمكن أن نسميه بنظرية المعرفة كما يتصورها علماء النفس المعرفيون، وخصوصا تشومسكي وفودور، ثم إن أهمية موقف أوغسطين لن تتضح إلا إذا أدرجناها في سياق فكري عام يصعد في الماضي إلى أفلاطون وينزل منه، مرورا بديكارت ولايبنتز، ليصل إلى النزعة المعرفية المعاصرة.

نظرية المعرفة و «مشكل أفلاطون»

لن ندخل هنا في نقاش عام حول نظرية المعرفة عند أفلاطون؛ فهذا أمر لا يتسع له المقام. سنكتفي فقط بالوقوف عند نقطة أساسية، عرض لها أفلاطون في محاورة «مينون»، لها علاقة مباشرة بما نحن فيه. فمحاورة مينون، كما يعلم ذلك مؤرخو الفلسفة، كتبت في غالب الظن أثناء رئاسة أفلاطون للأكاديمية، أي في المراحل التي بدأ يستقل فيها أفلاطون نسبيا عن أستاذه

سقراط. ويتضح هذا جليا عندما نقارن هذه المحاورة بـ "محاورة بروتاغوراس" التي سبقتها تاريخيا. فعلى الرغم من كونهما تعالجان إشكالا واحدا هو: «هل يمكن للفضيلة أن تُلقن؟» نجد سقراط يكتفي في محاورة بروتاغوراس بالكشف عن التناقض في كلام بروتاغوراس (لأن هذا الأخير كان يجيب في البداية بنعم، ثم بعد ذلك أصبح يجيب بلا عن الأشياء نفسها) بينما نجد سقراط في محاورة مينون لا يهتم كثيرا برصد التناقضات في كلام محاوريه، وعلى الخصوص مينون؛ بل يعْمَدُ، بدل ذلك، إلى اصطناع منهج إيجابي في البحث والتعليم.[1] وهذا يدل على أن محاورة مينون أقرب إلى فكر أفلاطون منها إلى فكر سقراط. لن نناقش هنا، بطبيعة الحال، ما قاله أفلاطون عن إمكان تلقين الفضيلة. سنركز على أحد الاستدلالات ورد في هذه المحاورة له صلة وثقى بنظرية المعرفة عند أفلاطون.

لما وصل سقراط (بطل أفلاطون في المحاورة) في حواره مع مينون إلى ربط المعرفة بالتذكر، انتفض مينون رافضا مذهب سقراط واعترض عليه بحجة واهية استعارها من السوفسطائيين. ولكي يبين سقراط مذهبه التمس، بهدوئه المعهود، من مينون أن ينادي على عبده، وكان العبد فتى في مقتبل العمر لم يسبق له أن أخذ شيئا من العلم يذكر. فلما جاء، طفق سقراط يسأله عن بعض المشاكل العويصة في أصول الهندسة بطريقة جعلت العبد يجيب عنها كلها. وفي هذه اللحظة التفت سقراط إلى مينون يسأله، فجرى بينهما الحوار الآتي:[2]

سقراط: *ماذا يبدو لك من هذا يا مينون؟ هل يوجد في أجوبة هذا الفتى رأي واحد ليس من آرائه؟*

مينون: *لا، إنها كلها آراؤه.*

سقراط: *ومع ذلك اعترفنا قبل قليل بأنه لم يكن يعلم ذلك.*

مينون: *هذا صحيح.*

سقراط: *آراؤه إذن قائمة فيه، أليس كذلك؟*

مينون: *بلى.*

سقراط: *هل تقول إذن عن الذي يجهل شيئا، مهما يكن هذا الشيء، إن له آراءً صادقة عن الشيء الذي يجهله؟*

مينون: *هذا ما يبدو.*

ويستمر الحوار على هذا النحو إلى أن نصل إلى ما يلي:

سقراط: *هل يملك الفتى هذه الآراء أم لا؟*

مينون: *يظهر، دون شك، أنه يملكها يا سقراط.*

يحتمل، كما يقول تشومسكي(1987:26)، أن تكون هذه

التجربة الفكرية أول تجربة أجريت في علم النفس. فسقراط، حينما كان يطرح الأسئلة على الفتى العبد، لم يكن يقدم له أي معلومة عن الأجوبة. وإنما كان، بأسئلته تلك، يثير المصادر الداخلية للذهن التي كانت تقوده إلى تَعَرُّفِ حقيقة المبرهنات الهندسية. وحينما أقر مينون في نهاية الحوار أعلاه قائلا : «يظهر، دون شك، أنه يملكها يا سقراط»، فإنما كان يقر بأن الفتى العبد، الذي لم يسبق له أن أخذ العلم أو اتصل بمعلم، يعرف أصول الهندسة دون أي تجربة سابقة. فكيف يمكن أن نفسر أن بإمكان العبد الفتى أن يعرف ما يعرف دون أن يكون ذا تجربة تزوده بهذه المعرفة؟يشير هذا السؤال إلى ما يسميه تشومسكي بـ «مشكل أفلاطون». وقد أعاد صوغه في مقدمة كتابه (1986) على النحو التالي : «لماذا نعرف الكثير على الرغم من أن البيّنات التي في متناولنا ضئيلة جدا». ويعتقد تشومسكي أن مشكل أفلاطون مشكل علمي عويص يتطلب حلّه اكتشاف المبادئ التفسيرية التي تستطيع إضفاء المعقولية على الظواهر التي تبدو هيولانية في الظاهر. ويرى أن مشكل تفسير اكتساب الطفل للغة يمثل حالة خاصة لمشكل أفلاطون.

أفلاطون وديكارت ومشكل اكتساب اللغة

تتطلب معالجة اكتساب اللغة، في نظر تشومسكي، إقامة فرق تصوري بين مشكلين اثنين : المشكل المنطقي لاكتساب اللغة، والمشكل النفسي لاكتساب اللغة. فأما الأول فينشأ عن السؤال التالي : «كيف يكون بإمكان الطفل اكتساب النسق المعقد والغني الذي يمثل معرفته باللغة استنادا إلى بيّنات ناقصة أو تجربة محدودة مع لغته؟». وغالبا ما يعبر عن هذا المشكل في الأدبيات بـ "مشكل فقر المنبه أو ضعفه".

أما المشكل النفسي لاكتساب اللغة فيشير، على عكس المشكل المنطقي، إلى مسألة المدة الحقيقية للاكتساب؛ أي «كيف يكتسب الطفل لغته في مراحل خلال حقبة من الزمن بحيث تكون المراحل السابقة أساسا للاحقة؟». غير أن الأدبيات التوليدية لا تتعرض للمشكل النفسي إلا لكونه يقتضي فهما للمشكل المنطقي (انظر بوطا (13:1989)). ويظهر هذا جليا فيما أعلنه تشومسكي نفسه في بداية الثمانينات، حيث ذهب إلى أن نموذج اكتساب اللغة «نموذج فوري لا يلتفت إلى دور هذه المراحل الوسطى التي توجد بين الحالة الأولى والحالة النهائية المبلوغة». (انظر بوطا (14:1989)).

فالمشكل الذي يؤرق تشومسكي إذن، ألصق بالمشكل المنطقي منه بالمشكل النفسي، وهو لهذا السبب مورط في شرك مشكل أفلاطون. وإذا كان الحل الذي ارتضاه أفلاطون للمشكل لا يروق الباحثين اليوم، فإن تشومسكي يقترح حلا لا يبتعد كثيرا عن

حل أفلاطون.يقول تشومسكي (1987:28-29) في هذا الشأن :

«نتذكر أن أفلاطون كان يملك جوابا عن السؤال المطروح يقضي بأن لنا ذكريات عن وجود سابق. إننا لسنا مجبرين على قبول هذا الاقتراح اليوم، على الأقل في هذه الحدود. بيد أننا يجب أن نعترف بكل نزاهة بأننا هنا أمام جواب أكثر كفاية وعقلانية من الأجوبة التي قدمت في التقاليد الفكرية التي هيمنت في القرون الأخيرة الماضية، بما في ذلك التجريبية الأنجلوساكسونية التي اكتفت بدراسة المشكل فقط . ولكي نجعل اقتراح أفلاطون مفهوما يتعين علينا أن نوضح الآلية التي تجعل انتقال الذكريات ممكنا. وإذا لم نكن مجبرين على قبول فكرة خلود الروح بوصفها تمثل هذه الآلية، فلنتبع لايبْنتزْ في اقتراحه القاضي بأن فكرة أفلاطون تسير في الاتجاه الصحيح، إلا أنها ينبغي، كما يقول، "أن تتخلص من فكرة الوجود السابق". ويمكننا أن نعيد تأويل فكرة أفلاطون المتصلة بالتذكر بعبارات حديثة فنقول : إنها تشير إلى إرثنا الجيني (التكويني) الذي يحدد الحالة الأولى للملكة اللغوية تماما كما يحدد كوننا نملك ذراعين ولا نملك جناحين، أو كوننا نرشد جنسيا في سن معينة إذا كانت الظروف الخارجية، كمستوى التغذية مثلا، تسمح لعمليات الرشد الداخلية أن تتحقق...».

إن تشومسكي، كما يتضح من هذا النص، يترجم الحل الذي اقترحه أفلاطون من حدود الميتافزيقا إلى حدود العلم. لكنه، وهو

يقدم على هذا، لاينسى البتة أهمية الاستدلالات التي بلورها ديكارت دفاعا عن النظرية التمثيلية للذهن. فقد بين ديكارت أن التصور السكولائي للإدراك تصور خاطئ مادام يرى أن الإدراك مسلسل تنطبع بمقتضاه صورة الشيء في الذهن؛ فقد حلل ديكارت، في هذا الصدد، مثال الأعمى الذي يستعمل العصا قصد اللمس المتتالي لعدد من أجزاء شيء فزيائي كالمكعب. وبين، من خلال هذا المثال، أن هذه السلسلة من اللمسات تسمح للأعمى ببناء صورة المكعب في ذهنه، دون أن يعني ذلك أن صورة المكعب منطبعة فيه، بمعنى أن الذهن يبني بواسطة مصادره ومبادئه البنيوية الخاصة تمثيلا ذهنيا انطلاقا من هذه المتوالية من المنبهات اللمسية. يقول تشومسكي (1987:23) معلقا على تحليل ديكارت :« ليس لدينا شك في صحة هذه المقاربة العامة. بل إن الأعمال الأخيرة في علم النفس وفي الفزيلوجيا تستعيد هذه المقاربة، بحيث نستطيع الآن تخصيص العديد من مظاهر هذا المسلسل بما في ذلك الإواليات الفزيائية التي يستلزمها الترميز وتمثُّل المنبهات».

إن المنطلق التمثيلي لفكر ديكارت يعد السند الأساسي، بعد أفلاطون، للبرنامج الذي يقترحه تشومسكي في خصوص اكتساب اللغة. فاستنادا إلى هذا المنطلق يرفض تشومسكي كل نزعة تعطي دورا حاسما أو كبيرا للمحيط في اكتساب اللغة

عموما. واستنادا إلى هذا المنطلق أيضا يرفض الاعتراف بأي بنية خاصة بالمحيط، ولا يركز إلا على القوانين الآمرة التي يفرضها الجهاز العضوي على المحيط، وإليها يسند الدور الحاسم في الاكتساب، ويرى أنها قوانين آمرة ذات صلة وثقى بالنوع البشري لا تختلف باختلاف الأحقاب والأفراد والثقافات. إنه، باختصار شديد، يقلل من شأن المحيط ويعلي من شأن الاستعداد الفطري السابق على كل احتكاك بالمحيط. يقول تشومسكي (28:1987) في هذا الشأن: «لو أن عالما لا ينتمي إلى الأرض اهتم، على نحو عقلاني، بما يحدث في مجموعة لغوية معينة، فإنه لن يتردد في استخلاص أن المعرفة اللغوية معطاة كلها تقريبا عند الولادة». ولا يعمل المحيط إلا على تحريك هذه المعرفة اللغوية لكي تشتغل. ويقول في مكان آخر من المقال نفسه (ص 22-23): «هناك بالطبع علاقة بين الدخول الحسية [أي المحيط] والسلوك؛ فالطفل الذي لم يتصل بأي معطى لغوي ينتمي إلى اليابانية مثلا، لا يمكنه أن يقوم بسلوك لغوي ياباني. فتعريض الطفل لوقائع يابانية ملائمة أمر يجعل ذهنه / دماغه يتحمل تغييرا دالا بحيث يصل إلى استحضار معرفة اللغة اليابانية .. بيد أنه ليس هناك أي رابط مباشر بين الوقائع التي تعرض لها الطفل وإنتاجه اللغوي الخاص. فمن غير المعقول، بل من فساد الرأي، محاولة التكهن بما سيقوله الطفل، حتى ولو كان هذا التكهن في حدود احتمالية،

انطلاقا من الوقائع الحسية التي أدت إلى إكسابه معرفته باليابانية ... فكل محاولة ترمي إلى دراسة العلاقة بين الوقائع الحسية والسلوك الملموس مباشرة دون التعريج على الدراسة الأساسية لمميزات الذهن / الدماغ والتغييرات التي تحملها تعد محاولة مآلها الفشل واللامعنى. وهذا ما يبينه بجلاء تاريخ علم النفس».

إن تشومسكي عندما يرفض إمكان التكهن بما سينتجه الطفل انطلاقا من الوقائع الملاحظة التي تعرض لها، فإنما يرفض أن يكون ذهن هذا الطفل صفحة بيضاء. وبالفعل، فالطفل في نظر تشومسكي، يقارب المعطيات وهو مزود بجهاز لاكتساب اللغة مخصص تخصيصا عاليا. إنه، أي الطفل، يصدر عن افتراض يقضي بأن هذه المعطيات آتية من لغة معينة، ويبقى المشكل منحصرا لديه في تحديد أي صنف من بين اللغات البشرية الممكنة لغة مجموعته. والسؤال الذي يراه تشومسكي واردا في هذا الشأن هو: ما هي الفرضيات الأولية التي ينطلق منها الطفل لممارسة الاكتساب اللغوي؟ أو بعبارة كانطية: ماهي درجة خصوصية ودقة الترسيمة الفطرية (تعريف عام للنحو) التي تزداد صراحة ووضوحا وتميزا بتدرج الطفل في تعلم لغته؟ (انظر في هذا الشأن تشومسكي (46:1965)).

أطروحة "لغة الفكر" عند فودور.

لقد ارتأى فودور (1975)، في نطاق تخصيص جانب من الترسيمة الفطرية القائمة في ذهن الطفل، اللجوء إلى افتراض شبيه بافتراض أوغسطين يذهب فيه إلى أن الطفل يملك لغة فكرية قبل أن يتصل بالمحيط ويشرع في اكتساب لغته الأولى (=لغة الأم).

أما الأسباب التي جعلت فودور ينحو هذا النحو فمقترنة أشد ما يكون الاقتران بأطروحات تشومسكي المشار إلى بعضها أعلاه. والسبب الأساسي الكامن وراء اقتراح فودور يرجع إلى أن تشومسكي أثبت أن تعلم اللغة الأولى يتطلب من الطفل بناء أنحاء تتوافق مع نسق الكليات اللغوية (=الترسيمة الفطرية)، كما يتطلب منه أيضا روز هذه الأنحاء في متن الأقوال التي يصادفها في محيطه اللغوي. وإذا كان هذا الذي ذهب إليه تشومسكي صحيحا، فإن الطفل لكي يستطيع إلى ذلك سبيلا يتعين عليه، في نظر فودور، أن يكون مالكا لغة قادرة على تمثيل هذه الكليات وهذه الأنحاء (المتنافسة) وهذه الأقوال الملاحظة التي يصادفها في محيطه. ولا يمكن، والحالة هذه، أن تكون هذه اللغة لغة طبيعية (أي لغة الأم)؛ لأن هذه الأخيرة، بمقتضى الافتراض، هي اللغة الأولى التي يتعلمها الطفل. لذلك يجب، في نظر فودور، أن تكون لغة التمثيل الداخلي من جنس مغاير لجنس اللغة

الطبيعية الأولى التي يتعلمها هذا الطفل. هذا، إن شئتم، هو الاستدلال المركزي الذي يلجأ إليه فودور دفاعا عن أطروحة لغة الفكر (انظر فودور (1975:58)).

إن هذه النتيجة التي تستلزمها أطروحات تشومسكي، على الأقل من وجهة نظر رفيقه فودور، تقضي بأن المرء منّا لا يمكنه أن يتعلم لغة (بما في ذلك لغة الأم) إذا لم يكن مالكا لغة أخرى. كما تقضي، في مستوى آخر أعمق، بأن بعض العمليات المعرفية، على الأقل، تنفذ بواسطة لغة (أولغات؟) أخرى غير اللغة الطبيعية.

قد يتبادر إلى ذهن القارئ اعتراض على هذه النتيجة صاغه فودور (ص65) على النحو التالي : إذا كانت لغة الفكر هي الميتالغة التي تصاغ فيها تمثيلات الماصدقات التي تحيل عليها محمولات اللغة الموضوع (أي اللغة الطبيعية الأولى التي يتعلمها الطفل) فإن تعلم هذه الميتالغة ينبغي أن يستلزم معرفة سابقة بميتا-ميتالغة وهكذا دواليك وهلم جرا. وهذا التسلسل غير مقبول على كل حال.

إن الرد الذي يقترحه فودور، لدفع هذا الاعتراض يتلخص، كما هو معروف في الأدبيات، في أن لغة الفكر فطرية تُعرفُ ولا تُتعلم. يقول فودور في هذا الشأن: «هناك، فيما أزعم، جواب

مقتضب ومقنع عن هذا الاعتراض. ففي نظري : لا يمكنك أن تتعلم لغة حتى تكون قد **عرفت** لغة أخرى. وهذا لا يعني أنك لا يمكنك أن تتعلم لغة حتى تكون قد **تعلمت** لغة أخرى. فالرأي الأخير يؤدي فعلا إلى التسلسل، بينما لا يؤدي إليه الرأي الأول، على الأقل إذا نحن سلكنا طريقا غير الطريق الذي دأب الكثيرون على سلوكه. فما يبينه هذا الاعتراض هو : إما أن الرؤى التي أصدر عنها خاطئة، وإما أن إحدى اللغات التي يعرفها المرء لم يتعلمها. ولا أجد من جهتي حرجا في هذه المفارقة، لأن الاختيار الثاني يبدو لي معقولا تماما. أي أن لغة الفكر تُعرف ولا تتعلم، وهذا يعني أنها فطرية» (65:1975).

إن الأساس الذي تستند إليه معقولية رأي فودور لا تدعمه الفلسفة بحججها التأملية فقط بل تدعمه أيضا النزعة الوظيفية التي يصدر عنها علم النفس المعرفي والقاضية بأن «الذهن حاسوب». فما يدافع عنه فودور أعلاه بخصوص الذهن البشري (أي استحالة التسلسل وفطرية لغة الفكر) مستمد في أساسه مما تذهب إليه الأبحاث الحاسوبية. فقد بينت هذه الأبحاث، حسب فودور، أن الآلات الحاسبة تستعمل على الأقل نوعين من اللغات : لغة الدخل/ الخرج (Input/output language)، وهي اللغة التي تتواصل بها الآلات الحاسبة مع محيطها؛ ولغة آلية (Machine lan-guage) تستعملها هذه الآلات لـ «تحدث بها نفسها» أو بعبارة

أدق، لتجري بها حساباتها. وتوجد مصنّفات للترجمة (Compilers) تقوم بالتوسط بين اللغتين عن طريق تشارطات مخصّصة يمثل الجانب الأيسر فيها صيغة راموز الدخل/الخرج، ويمثل جانبها الأيمن صيغة راموز الآلة. وتكون هذه التشارطات بمثابة تمثيلات للشروط الصدقية المتعلقة بصيغ لغة الدخل/الخرج. وقبول الآلة استعمال هذه اللغة يتوقف على وجود هذه التعاريف التي تقدمها التشارطات. يقول فودور، مبينا عدم تسلسل لغات الآلات الحاسبة : «على الرغم من أن الآلة تحتاج إلى مصنف حين استعمالها لغة الدخل/الخرج فإنها لا تحتاج مرة أخرى إلى مصنف لاستعمال اللغة الآلية. وتختلف هذه الأخيرة عن لغة الدخل/الخرج في أن صيغها تتطابق بكيفية مباشرة مع الحالات الفزيائية ومع عملياتها الواردة من الوجهة الحاسوبية» (66:1975). وبمقتضى الاستعارة : الذهن حاسوب، يصدق هذا الحل الحاسوبي على الذهن البشري. فهذا الأخير بني لكي يستعمل لغة الفكر تماما كما بني الحاسوب لكي يستعمل اللغة الآلية.

أطروحة "لغة الفكر" ومسألة التعلم

إن التحليل السالف، على الرغم من اتساقه الصوري، يطرح مشاكل جذرية بخصوص طبيعة الذهن البشري بوجه عام

وبخصوص مسألة التعلم على وجه الخصوص (انظر في هذا الشأن نقاش فودور وبياجيه ضمن المؤلف الذي جمعه بياتلي - بالمريني (1979)). فإذا تأملنا مليا مسألة التعلم في ضوء تصور فودور سنخلص إلى أن الإنسان لا يتعلم إلا ما يقبل الترجمة إلى لغة الفكر. ويستلزم هذا أن الأشياء كلها معطاة في البدء. وحتى يتضح رأي فودور في شأن التعلم نورد المثال التالي ونقترح عرضه ضمن الصورة التي قدمها بوتنم (1979: 435-436):

هَبْ أن طفلا بصدد تعلم المحمول "مريض". يتعين على هذا الطفل، في نظر فودور أن يكون قادرا على تمثيل "مريض" في لغة الفكر التي يملكها. فلكي يتعلم الطفل هذا المحمول يجب عليه أن يصوغ، بكيفية لاشعورية طبعا، جملة في لغة الفكر على النحو التالي :

أ - بالنسبة إلى كلّ "س"، يصدُقُ "مريض" على "س" إذا وإذا فقط كان "س" كذا وكذا. (تعني "كذا وكذا" : شاحب اللون، كئيب الحالة، ضعيف الشهية ...الخ.)

ويمكن أن نعوض "مريض" بـ "م"، و"كذا" بـ "ك" ونقترح صوغ (أ) على النحو التالي :

ب - بالنسبة إلى كلّ س، يصدق م على س إذا وإذا فقط كان س ك.

لا يحتاج م أن يظهر في لغة الفكر لأنه يشير إلى ما سيتعلمه الطفل؛ لذلكم نقول إن م غير مستعمل وإنما مشارٌ إليه فقط. أما ك فمستعمل وليس مشارا إليه. وإذا كانت الجملة المعبر عنها في (ب) صحيحة فإن ذلك يعني أن ك و م يملكان الماصدق نفسه، ويقتضي هذا يعني م ما يعنيه؛ وإلا لن تكون الجملة (ب) تخصيصا دلاليا مضبوطا لمعنى م. فنخلص إذن إلى أن ك مرادف لـ م ، لذلك لا يكون م مفهوما جديدا؛ لأن هناك محمولا، هو ك ، في لغة الفكر يرادفه. وليس م سوى محمول اعتباطي. والنتيجة النهائية هي أننا لا نتعلم مفهوما جديدا على الإطلاق.

إن فودور ينظر إلى عملية التعلم من حيث إنها استدلال غير برهاني يقوم على صوغ الافتراضات والتحقق منها. بمعنى أن المتعلم يبني افتراضا حول ما سيتعلمه ثم يتحقق منه. وبمجرد ما نسلم بهذا التصور لا يمكننا، في نظر فودور، أن نقبل بأن ما يتعلمه الطفل لاحقا أغنى مما يعرفه أو جديد عليه كما يوحي بذلك تصور بياجيه ومدرسته. فإذا افترضنا مثلا، أن الطفل يبني خلال مراحل نموه متوالية من المناطق (جمع منطق) بحيث يكون المنطق السابق جزءا فرعيا في المنطق اللاحق وقلنا إن المناطق تزداد قوة وغنى بازدياد نمو الطفل، إذا افترضنا هذا وسلمنا بصحته، فإننا لن نستطيع تفسير انتقال الطفل من مرحلة إلى أخرى دون أن ننسب إلى الطفل قبل انخراطه في تعلم هذه المناطق، نسقا فطريا

أغنى بكثير مما تتصوره مدرسة جنيف.[3]

إن فودور لا يتصور حلا لمسألة التعلم إلا إذا سلمنا بأن الافتراض الذي يصوغه المتعلم ينبغي أن يحتوي فعلا (لا قوة أو إمكانا كما يذهب بياجيه)[4] على ما يراهن المتعلم على تعلمه لحصول التعلم (أي لحصول التحقق من الافتراض). فلكي يتحقق المتعلم من الافتراض التالي :

س يكون م إذا وإذا فقط كان س ك

يتعين عليه أن يستعمل ك لكي يربط الصلة بين تجاربه من حيث إنه متعلم وما ينتج عنها من اعتقادات بخصوص ماصدق م. ولعل هذا ما جعل فودور يلجأ إلى الحديث عن تثبيت الاعتقاد (Fixation of belief) بدل الحديث عن التعلم. فهو لا يعتقد أن هناك نظريات للتعلم وإنما هناك نظريات لتثبيت الاعتقاد. فالطفل عندما يتعلم "مريض" مثلا، لا يتعلم في الحقيقة إلا كلمة تنتمي إلى معجم اللغة العربية. أما محتواها فيعرفه مسبقا بمقتضى معرفته للغة الفكر. فهو، إن شئتم، يُثبِّتُ ما يعرفه بمقتضى لغة الفكر ويقرنه بكلمة "مريض". وإذا صح الحديث عن تراكم ما في المعرفة، فإن هذا التراكم يحصل في معرفة معجم اللغة التي يصادفها الطفل في محيطه والمعلومات التي يحصل عليها. أما اللغة من حيث إنها نسق مخصص تخصيصا عاليا في الذهن

فأمر لا يمكن أن يكون إلا معطى في البدء بكيفية تامة غير منقوصة. لذلكم لا يكون النمو المعرفي مسلسلا للاغتناء، بل يكون مسلسلا للتخصص التدريجي في المحيط.[5]

ولعل هذا ما دفع بعض علماء النفس القريبين من تشومسكي وفودور، ونقصد هنا على الخصوص العالم الأرجنتيني مهلر (انظر على سبيل المثال مهلر (1974:25-37))، إلى اقتراح تصور يقضي بأن النمو لا يتم بالتعلم بل بعدم التعلم (Désapprentissage) أو بالفقدان والخسران. ويكون الطفل في هذا التصور أقدر من الراشد؛ لأنه يستطيع، على سبيل المثال، أن يتعلم بسرعة وإتقان أية لغة طبيعية ممكنة. وعندما ينمو ويغدو راشدا فإنه يفقد تدريجيا القدرة على ذلك. أو بعبارة أجلى وأوضح: عندما يتعلم الطفل لغة معينة يفقد القدرة على تعلم اللغات الأخرى بالقدر نفسه من السرعة والإتقان.

أسئلة الفلسفة

يقول بعض الناس : إن الفلسفة انتهت. ويصححون هذه الدعوى قائلين : إن العلوم المعرفية تقدم اليوم برنامج بحث سيؤدي، تماما كما حصل في مراحل تاريخية سابقة مع الفزياء والبيولوجيا، إلى تجلية وحل ما تبقى من أسئلة تقليدية في الفلسفة. إن هذه الدعوى تنطوي على تبسيط للأمور خطير، علاوة

على كونها تصدر عن موقف يتضمن حكم قيمة من وجهة نظر شيء اسمه "الحقيقة". ومفهوم الحقيقة، كما هو معلوم، على الأقل في الوضع الراهن للمعرفة، لا يمكن الصدور عنه لمحاكمة برامج البحث العلمية. ونشير في هذا الصدد، حتى لا نذهب بعيدا، إلى أن تشومسكي نفسه أعلن، والحرب طاحنة بينه وبين خصومه التكوينيين (بياجيه ومدرسته) قائلا: «إنني مقتنع بأن افتراضاتي خاطئة في تفاصيلها. ولا أستطيع أن أنسب الحقيقة إلى افتراض ميلور شيئا ما أقترحه أنا الآن أو يقترحه أحد غيري» (انظر بالمريني (1979، 397)). بل إننا عندما نتأمل مليا فيما يذهب إليه المعرفيون، وفي مقدمتهم تشومسكي وفودور، نجده «إلا بمقتضى الفلسفة، لا بمقتضى العلم، في جزء كبير منه. وإذا صح أن الحجة المعرفية تصحح أطروحة ما فليست هذه الأطروحة إلا تلكم المطوية في ثنايا "محاورة مينون" والتي يزعم البعض أنها أطروحة متجاوزة. والحال أنها مازالت بافعة تحرك حداثة «نا» بصخب ميتافيزيقي هنيه.

قد يقول بعض الناس أيضا: إنّ الفلسفة لم تعد موجودة إلا من حيث إنها أطروحات أمّا من حيث إنها تحليل فقد انتهت وحل محلها العلم. وهذا الرأي بدوره ضارب في التهافت عديم الجدوى. ونورد هنا، من قلب برنامج البحث المعرفي، ما يؤكد أن مجال الفلسفة يزداد اتساعا وانفتاحا باطراد التقدم في البحث المعرفي.

فقد بين فودور (1983) في النموذج الذي اقترحه للجهاز المعرفي البشري أن هذا الأخير يحوي ثلاثة أنماط من المكونات: اللواقط (Transducers) والقوالب أو ما يسمى أيضا بأنساق الدخل (Input systems) والوحدة المركزية أو مايسمى أيضا بنسق تثبيت الاعتقاد أو الأنساق المركزية (انظر في هذا الشأن فودور (1983، 41 و 104)). فأما القوالب فتعمل على دخول تكون خروجا للواقط أو للقوالب الأخرى. ففي مجال الرؤية مثلا، يستقبل قالب الرؤية نسق الموجات الضوئية الذي يصطدم بشبكة العين فيحوله القالب إلى تمثيل، كأن يجعل مثلا هذه الموجات الضوئية التي استقبلها من اللاقط الحسي تمثيلا لوجه شخص؛ ثم يرسلها إلى الوحدة المركزية لتنطبق عليها عمليات تثبيت الاعتقاد لتصبح تمثيلا تصوريا لوجه "هند" أو "عمرو". يتعلق الأمر هنا بقالب الإدراك الرؤيوي. ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن الأنساق الأخرى كالسمع واللمس والشم والذوق واللغة (الأصوات والتركيب خاصة). فكل هذه القوالب تنقل المعلومات حول العالم الخارجي إلى الوحدة المركزية أي إلى نسق تثبيت الاعتقاد. وتمكنه من إدماج هذه المعلومات ذات الصيغة المرتبطة بالجهاز العضوي في صيغ استقبالية خاصة به. ويذهب فودور إلى أن أنساق الدخل (= القوالب) تتقاسم مجموعة من الخصائص تعد مميزة للبنيات القالبية. وأول هذه الخصائص أنها ذات مجال

محدد (domain specific) بحيث يكون لكل نسق قاعدة من المعطيات خاصة به، ومجموعة من المبادئ الحاسوبية خاصة به توجه معالجته للمعلومات. أما الخصائص الأخرى فتتمثل في سرعة إنجاز العمليات وتلقائيتها، وفي الانغلاق المعلومي (informational encapsulation) على التأثيرات المعرفية، بحيث إن ما ينتجه القالب لا يتوقف إلا على سيل المعطيات التي يعمل عليها. فليس ثمة تفاعل أو ارتداد تحصر عمليات تقع أسفل القالب أو توازيه. فالقالب يشتغل بكيفية إجبارية وآلية وسريعة (انظر فودور (1983: 64 وما بعدها)).

أما الوحدة المركزية أو الأنساق المركزية (نسق تثبيت الاعتقاد) فتختلف وظيفيا عن أنساق الدخل. يقول فودور (1983: 104): «تنظر الأنساق المركزية فيما تقدمه أنساق الدخل ثم تنظر فيما هو قائم في الذاكرة وبعد ذلك تستعمل هذه المعلومات لفرض قيود على حساب "الافتراضات الحسنى" حول النحو الذي يكون عليه العالم». فالأمر هنا متصل بالوظائف المعرفية العليا التي بمقتضاها تتخذ القرارات حول ما هو صادق أو كاذب بخصوص العالم. وتمتاز هذه الأنساق بامتلاك حرية غير مشروطة لبلوغ المعطيات في الذاكرة وفي مختلف أنساق الدخل. فهي محرومة من أية بنية وليس لها أي مجال محدد وتشتغل برتابة ودون تلقائية. إنها باختصار، غير منغلقة على المعلومات

(informationally unencapsulated)؛ وهي في النهاية أنساق غير قالبية.

نستنتج من هذا النموذج الذي يقدمه فودور للجهاز المعرفي البشري أن المكون العلمي للبرنامج المعرفي سيظل محصورا في دراسة القوالب ودراسة هندسة المجموع؛ أما دراسة الأنساق المركزية فستبقى مشبعة بالفلسفة (انظر في هذا الشأن أندلر (1986: 159)). ولا بأس هنا أن نذكر بالنبرة الحزينة والمتشائمة التي ختم بها فودور كتابه (1983: 129). يقول : «لنتحدث عن الأمور كما هي : إننا لا نملك أية صورنة حاسوبية ترشدنا إلى الكيفية التي ينبغي أن نسلكها، وليس لدينا أية فكرة عن الكيفية التي يمكن أن نطور بها مثل هذه الصورنة [...] فإذا سألنا أحد - ك هيوبير دريفوس مثلا - لماذا نفترض أن الحاسوب الرقمي بشكل الآلية المعقولة لمحاكاة العمليات المعرفية الشاملة، فإن جوابنا سيكون صمتا مطبقا».

إن هذا الصمت الذي يتحدث عنه فودور بنبرة الأسى - أسى العالم - تحوله الفلسفة إلى

مجال خصب للبحث والتفكير. لكنها، وهي تفعل ذلك، لا ترمي إلى التشكيل بالعلم بل ترمي إلى تقده (= بيان حدوده) وفتح الدروب الموصدة في وجهه. فالفلسفة وحدها،كما يقول هابرماس (1988أ : 26)، تملك «ميزة الدفع بالتأمل أبعد مما يحتاجه عادة العلماء». سنرى في الفصل اللاحق كيف يتحول صمت العلم إلى منطلق للقول الفلسفي.

هوامش الفصل الثالث

1 - انظر أ. بربيه (1930: 95)

2 - انظر افلاطون (1967: 352 - 353)

3 - يوضح فردور (1979: 224) هذا الأمر بمثال آخر فيقول «هبْ أننا بصدد جهاز عضوي افتراضي يستعمل في المرحلة الأولى منطق القضايا ، وهبْ أن المنطق الذي سيستعمله هذا الجهاز في المرحلة الثانية هو منطق الأسوار من الدرجة الأولى [...] معلوم أن كل مبرهنة في منطق القضايا تعد مبرهنة في منطق الأسوار من الدرجة الأولى، والعكس ليس صحيحا. فعندما نريد أن ننتقل من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية بواسطة مسلسل التعلم، أي بواسطة مسلسل بناء الافتراضات والتحقق منها، فإن ذلك، بكل بداهة، لن يتحقق. لماذا؟ لأن تعلم منطق الأسوار يتطلب منا تعلم شروط صدق عبارات مثل «(X) تا ي». ولكي يتم هذا يتعين علينا أن نصوغ بواسطة الجهاز المفهومي الذي نملكه في المرحلة الأولى افتراضات من نوع «(X)تا ي صادق إذا...». لكننا بالطبع لن نستطيع صوغ مثل هذا الافتراض بواسطة الجهاز المفهومي الذي نملكه في المرحلة الأولى». (ترجمنا "FONCTION" بـ "تابع" ورمزنا إليها بـ "تا")

4 – انظر مناقشة بياجيه لفودور ضمن بياتيلي (227:1979)

5– يصدر بياجيه (1970 : 13–14) عن موقف إبستملوجي عام يقضي بأن المعرفة صيرورة وتحول من معرفة أقل إلى حالة أكثر اكتمالا ونجاعة. ويرى أن كل محاولة تروم دراسة المعرفة ملزمة بأخذها مأخذ الصيرورة. والحديث عن المعرفة بوصفها صيرورة يعني، من بين ما يعنيه، أن المعرفة نمو (développement). وبما أنه ليس هناك، في أي مجال معرفي، نقطة مطلقة يبدأ معها النمو؛ لا يمكن للباحث إلا أن يتجه صوب هذا النمو ذاته ليفحصه انطلاقا من المراحل التي تسمى مراحل التكوين. وعلى الباحث أن يحذر الوقوع في التسلسل بحثا عما يؤسس هذه المراحل. لأن غاية الباحث هي الكشف عن قوانين النمو وليس عن أصل النمو المطلق. إن بياجيه باختصار يتصور المعرفة من حيث إنها عملية (Connaissance-processus) وليس من حيث إنها حالة (Connaissance - état).

يربط بياجيه بين النمو المعرفي للفرد من الولادة إلى سن الرشد (ontogenèse) والنمو التاريخي للمعرفة العلمية (phylogenèse). ففي الحالين معا يعني النمو أن بنية تغدو مجموعة فرعية في بنية أكثر غنى. ويذهب بياجيه (227:1979)، في سياق مناقشته لعرض فودور (1979)، إلى أن أننا إذا طبقنا فطرية فودور على تاريخ الرياضيات سنخلص إلى أن الرياضيات لم تشهد ابتكارا طوال هذا التاريخ لأن كل شيء فيها كان مطويا في حالتها السابقة، أي أن الرياضيات ككل محددة سلفا على نحو فطري. وهذا الأمر لا يقبله بياجيه لأنه يقود إلى مفارقات لا تقبل الحل.

أما الحجة التي يعرضها بياجيه لمقارعة حجة فودور القاضية باستحالة تفسير تعلم بنية أعقد (كمنطق الأسوار من الدرجة الأولى) انطلاقا من بنية أبسط (كمنطق القضايا) فيمكن إجمالها فيما يلي :

يرى بياجيه أن البنية السابقة تفتح، بمقتضى وجودها ذاته، جملة من الإمكانات. وهذه الإمكانات هي ما يستقبله الفرد في نموه والمعرفة في انبنائها. فالنمو والانبناء هما تحقيق لهذه الإمكانات وتحويل لها إلى وقائع. وعلى الرغم من أن بياجيه يشير إلى أن مفهوم «الإمكان» أو «مجموعة الإمكانات» التي تفتحها البنية يعد نقيضة (antinomie) تماما كنقيضة «مجموعات كل المجموعات» التي دار حولها جدل واسع في الرياضيات في إطار ما يعرف بأزمة الأسس، فإنه يقترح، مع ذلك، النظر إلى «الإمكان» الذي تفتحه البنية من حيث إنه عملية تتقوى تناسبيا مع ضعف البنية أو قوتها. فالبنية الضعيفة تفتح عددا ضئيلا من الإمكانات. أما البنية القوية فتفتح عددا أوفر. ويخلص بياجيه إلى أن التصور البنائي أكثر استساغة من منافسه الفطري الذي يدافع عنه فودور (وتشومسكي)، وأقرب إلى ما يحصل سواء في نمو الطفل أم في تاريخ الرياضيات

إن فودور يرفض جملة وتفصيلا تعامل بياجيه على حل مشكل التعلم. فالنظرية التي يصدر عنها بياجيه تأخذ مفهوم التعلم أو الاكتساب في معناه المبتذل. والمشكل، في نظر فودور، ليس قائما في البحث عن نظرية لتفسير الكيفية التي نتعلم بها المفاهيم بل في البحث عن نظرية لتفسير الكيفية التي يحدد بها المحيط الأجزاء التي ينبغي أن تُشَغَّل من مجموع الأوالية المفهومية المعطاة سلفا على نحو فطري. لأننا نكون هنا بصدد نظرية لتثبيت الاعتقادات وليس بصدد نظرية لتعلم المفاهيم، لأن المفاهيم معطاة على نحو فطري. ما ليس معطى هو الكيفية التي تُشْتَغَل بها هذه المفاهيم وتُنْتَقى لتتلاءم مع المحيط.

أما كلام بياجيه عن مفهوم «الإمكان» الذي تفتحه البنية لتحقيق الانتقال إلى بنية أخرى أشمل وأغنى فيعده فودور ناقصا ويدافع عن موقف أكثر قوة ينسجم مع نموذجه القائل إن التعلم يتم ببناء الافتراضات والتحقق منها. فإذا كان ما يتعلمه المرء يتعلمه عن طريق بناء الافتراضات والتحقق منها فإن ما يتعلمه يجب أن يكون معطى أثناء بناء الافتراضات. فالذي يتعلم المحمول «مريض» يجب أن

يسوغ افتراضا يحوي من بين ما يحويه «شحوب اللون» «ضعف الشهية»... الخ فعلا وليس على سبيل الإمكان كما يزعم بياجيه.

أما عندما يتحدث بياجيه عن تاريخ الرياضيات بوصفه دليلا يدعم نظريته فإنه في واقع الأمر يكون صادرا عن قراءة معينة لهذا التاريخ وهي القراءة التي تقترحها جماعة بورباكي (Bourbaki). وهذه القراءة، كما أشار إلى ذلك بياتيلي (1979 : 241-242) في تعليقه على المناقشة التي دارت بين بياجيه وفودور، لا تمثل القراءة الوحيدة الموجودة والممكنة. فهناك قراءات أخرى لتاريخ الرياضيات (قراءة لاكتوس (J. Lakatos) مثلا) تنحو منحى يخالف قراءة بورباكي وتتصل بأطروحات أخرى تجدها عند كارل بوبر، وطوماس كون، وإلكانا، وبوتنم وآخرين. وهذه الأطروحات، على الرغم مما بينها من اختلاف، تدعم كما يقول بياتيلي موقف فودور القائل إن النمو المفهومي يبنى أساسا على تثبيت الاعتقادات وعلى الاستدلال غير البرهاني وعلى بناء الافتراضات والتحقق منها. وهناك إبستملوجيون كثيرون، وليس فودور وحده، اختاروا استراتيجية في البحث تقوم على النظر إلى مخزون المفاهيم والاعتقادات والتكهنات من حيث إنه مخزون معطى في البدء بكيفية تكوينية. ويمكن أن نقف على هذا في كثير من أعمال كارل بوبر المتأخرة التي يظهر فيها الموقف الفطري بكيفية صريحة. ويرى بياتيلي في ختام تعليقه أن فودور لا ينفي أن تصل المعرفة العلمية إلى درجات عالية من الصورنة والإتيان بالجديد (ولا ينفي تبعا لذلك أن يصل الطفل في نموه إلى نسق مفاهيمي غني)! إن ما ينفيه فودور هو أن يكون هذا النمو ناتجا عن عملية التعلم كما تصورها بعض النظريات كنظرية بياجيه. فإذا كانت نظرية الأعداد مجالا فرعيا لنظرية المجموعات وكانت هذه الأخيرة بدورها مجالا فرعيا لنظرية المقولات فإن الصفة العرضية التي تطبع تاريخ نمو هذه الاستراتيجيات الاكتشافية لا تستلزم أبدا (لا من الناحية المنطقية ولا من الناحية التجريبية) أن تكون المفاهيم المشغلة في نظرية المقولات أقوى من مفهوم العدد الصحيح أو أبعد عن الفطرية منه. ففودور يرفض

أطروحة بياجيه القائلة بمفهوم «الإمكان» الذي تفتحه البنية للانتقال إلى بنية أخرى أغنى، ويدافع عن موقف فطري يقضي بأن المفاهيم متوافرة حقيقة، وليس على جهة الإمكان، قبل أن يتعرض الجهاز العضوي إلى التجربة، أي قبل أن يقع الانخراط في مسلسل النمو

إن المثير في النقاش الذي دار بين بياجيه ومدرسته من جهة وتشومسكي ومدرسته من جهة أخرى هو التذبذب الملاحظ في مواقف بياجيه من الموقف الفطري، وقد رصد مهلر (1979:495-496) هذا التذبذب في مواقف بياجيه. ففي صفحة 53 نجد بياجيه يعلن بكيفية حاسمة رفضه للموقف الفطري قائلا: «ليس هناك أبدا بنيات معرفية قبلية أو فطرية» . ونجده بعد ذلك في الصفحة 95 يقول : «ثم إنني أتفق معه [أي مع تشومسكي] في أن هذا الأصل العقلاني للغة يفترض وجود نواة ثابتة ضرورية لبناء كل اللغات... لكن لماذا يبقى الاختلاف بيننا قائما في خصوص فطرية هذه النواة الثابتة ؟». ونجده في النهاية يقول في صفحة 99 : «ليس المشكل الفعلي قائما في البتّ في شأن هذه النواة الثابتة أو غيرها من البنيات المعرفية : هل هي فطرية أم لا ؟ المشكل في رأيي هو : كيف تشكلت هذه النواة أو هذه البنيات ؟ وإذا كانت فطرية يجب أن نضع سؤالا حول الصيغة البيولوجية لتشكل هذه الفطرية». فهذا التذبذب الواضح في مواقف بياجيه من الأطروحة الفطرية يقابله ثبات واستماتة من جانب تشومسكي وفودور في الدفاع عنها.

إن بياجيه يقويه الطرح الفطري لكنه يخشى الانزلاق إلى البيولوجيا ويفضل البقاء في نطاق ما تقضي به بناءات الذكاء الحسي - الحركي اعتقادا منه أن الإواليات الفطرية «غير قابلة للتفسير من الوجهة البيولوجية» (Biologically Inexplicable). أما تشومسكي (وفودور) فلا يرى الأمور على نحو ما يراه بياجيه، بل يرى عكس ما يراه لذلك نجده ينقل الإشكال إلى البيولوجيا. فالإواليات الفطرية في نظر تشومسكي ليست، كما يقول بياجيه، «غير قابلة للتفسير من الوجهة البيولوجية» بل «غير مفسرة من الوجهة البيولوجية »

(Biologically unexplained) لـذلك يتعين تفسيرها بيولوجيا (انظر في هذا الخصوص تشومسكي (1980 : 207)).

الفصل الرابع

النزعة المعرفية والفلسفة

تقديم

أشرنا في الفصل السابق، دون تفصيل يذكر، إلى أن فتجنشتاين لا يوافق أوغسطين فيما ذهب إليه بخصوص امتلاك الطفل لغة قبل اتصاله بالمحيط. وبما أننا أشرنا إلى أن هذه الفكرة تعد مقدمة من المقدمات الأساسية لعلم النفس المعرفي، وبينا ذلك من خلال بعض استدلالات فودور، وجب علينا الآن أن نشرح موقف فتجنشتاين، أو على الأصح، ما كان سيكون عليه موقفه من البرنامج الذي يقترحه المعرفيون (لأن فتجنشتاين توفي قبل أن تتبلور الأطروحة المعرفية. لكن أفكاره المعروضة في كتاب «أبحاث فلسفية» عدت نقدا سابقا للأطروحات المعرفية قبل أن تظهر). سنركز بالنسبة إلى فتجنشتاين، على حجتين أساسيتين: حجة اتباع القاعدة وحجة اللغة الخصوصية. ثم سننتقل في جزء لاحق من هذا الفصل إلى النقد الذي صوبه سورل (1984) نحو البرنامج المعرفي ككل، وهو نقد يبين فيه سورل عدم كفاية النمذجة الحاسوبية في دراسة الذهن ويقوض فيه بدعة أفلاطونية تقضي

بوجود مستوى معرفي أو وظيفي بين الحالات الدماغية والحالات الذهنية التي يفترضها علم النفس الساذج. وسننهي الفصل بنقد شامل للنزعة الذهنية التي يدافع عنها فودور وتشومسكي (1) قدمه هيلاري بوتنم في أحد أعماله الأخيرة (1988).

فتجنشتاين والتأويل التواصلي.

لقد لعب فتجنشتاين دورا أساسيا، بعد فريجة (G. Frege)، في الانتقال من التأويل النظري للمعرفة بحدود الموضوعات (ديكارت، كانط وفلسفة الشعور عموما) إلى تأويلها النظري بحدود حالات الأشياء؛ وتم له ذلك في كتابه الموسوم بـ «الرسالة المنطقية – الفلسفية». ولعب دورا أساسيا، أو رياديا على الأصح، في الانتقال من التأويل النظري للمعرفة بحدود حالات الأشياء («الرسالة») إلى تأويلها العملي بحدود الوقائع النحوية المبلوغة على نحو عمومي؛ وتم له ذلك، في كتابه الموسوم بـ «أبحاث فلسفية». وتعرف النقلة الأنموذجية الأولى (paradigm shift) بالانعطاف اللغوي؛ بينما تعرف الثانية بالانعطاف التداولي (وقد تجد من لا يتشدد في الألفاظ فيطلق على النقلتين معا عبارة الانعطاف اللغوي).

إن هذه التحديدات تدخل في الإطار العام. لكننا عندما ندخل إلى التخصيص يصطدم الباحث بجملة من الصعوبات،

خصوصا في كتاب «الأبحاث». فإذا كانت الأطروحات الواردة في الفلسفة الأولى المضمنة في «الرسالة» قد أولت عموما في محتواها وربطت استلزاماتها مباشرة بالنقاش الدائر في نظرية العلم؛ فإن نصوص «الأبحاث»، أي الفلسفة الأخيرة، تعد متشذرة إلى حد بعيد. كما أن استلزاماتها مازالت تثير النقاش. غير أنه، مع ذلك، أصبح مألوفا في أدبيات تطور نظرية العلم، خلال العقود الأخيرة، تأويل انتقال فتجنشتاين من فلسفة «الرسالة» إلى فلسفة «الأبحاث» على أنه نزوع إلى التساؤل عما إذا كان ممكنا، أو واجبا، عد نظرية الفعل التواصلي النظرية الأساس للعلم ككل وليس للعلوم المفردة فقط. وبات راسخا أيضا عد هذا النزوع أمرا يستلزمه البحث في نظرية العلم سواء أتعلق هذا البحث بالجانب الرياضي - المنطقي أم بالجانب العام (اعتمدنا في هذا التأويل على بوكارت (1984: 85-86)، ويمكن التماسه أيضا عند هابرماس[2]). لن نهتم هنا برصد استلزامات فلسفة «الأبحاث» وانعكاساتها على العلم ونظريته؛ ما سنقوم به ينحصر في الوقوف عند بعض معالم نظرية الفعل التواصلي اللغوي عند فتجنشتاين ليقصد بيان لفكرتي "اتباع القواعد" و "اللغة الخصوصية".

الأساس التواصلي للغة

دافع فتجنشتاين في «الرسالة» عن وجود لغة منطقية كلية

تختزل إليها كل اللغات، بما في ذلك اللغة الطبيعية العادية. فهذه الأخيرة لم تكن تعبر، في نظره، عن منطق مختلف. كل ما في الأمر هو أن صورتها النحوية السطحية مضللة تخفي المنطق الذي تعبر عنه. فإذا تبين أن جملة ما في اللغة الطبيعية لا تقبل أن يعاد بناؤها في لغة المنطق الكلية، فإن ذلك يعني أنها خالية من المعنى. لذلكم وجب إقصاؤها لأن «ما يخرج عن المنطق لا يكون إلا عرضا» (فقرة 6.3 من الرسالة). وبمقتضى هذا يرى فتجنشتاين أننا «لا نستطيع أن نقول إلا ما يمكن أن يقال. وما يمكن أن يقال هو قضايا علوم الطبيعة» (6.53 الرسالة) فقط لا غير.

سيتخلى فتجنشتاين في «الأبحاث» عن خرافة اللغة المنطقية الكلية العاكسة للعالم وسيتحول إلى البحث في أنحاء التواصل الجاري بواسطة اللغة العادية عن القواعد التي تتكون استنادا إليها صور الحياة (ستعود أدناه إلى مفهوم "صورة الحياة") وسيأخذ تحليله في الحسبان استعمال اللغة في السياق. وسيؤثر هذا، بكيفية جذرية، على تصوره للمعنى. يقول في «الأبحاث»، على سبيل المثال: «حيثما يوجد المعنى يكن ثمة نظام تام. وهذا يعني أن النظام التام يجب أن يوجد كذلك في الجملة الأكثر إبهاما» (فقرة 98).

إن التحليل الذي تدافع عنه «الأبحاث» يقضي، منذ البدء،

بوجود صلة وثقى بين اللغة والنشاط التواصلي (انظر الفقرة (7) من الأبحاث). وإذا كانت «الرسالة» لا تحكم بالوجود إلا على الجمل الإثباتية التي تقول شيئا عن الواقع (قضايا علوم الطبيعة) فإن «الأبحاث» لا ترى في الجمل الإثباتية إلا لعبة لغوية من بين ألعاب لغوية أخرى لا يمكن اختزال بعضها إلى بعض. وقد شرح أورمسون (1962: 17) رأي فتجنشتاين هذا قائلا: «عندما نتحدث عن أحاسيسنا، مثلا، نكون بصدد لعبة لغوية معينة. وعندما نتحدث عن الأشياء نكون بصدد لعبة أخرى. ومن يريد اختزال إحداهما إلى الأخرى يكون كمن انطلق على رسله يتحدث عن كرة المضرب بحدود كرة القدم».

ويترتب على هذا أن فهم اللغة في نظر فتجنشتاين يستدعي مهارة التمكن من قواعد اللعب. لذلكم اقتضى فهم اللغة عنده معنى عمليا، أي معنى تكون اللغة والفعل فيه منتميين إلى نموذج واحد هو نموذج الألعاب اللغوية. ويستلزم هذا النموذج أن المرء لا يفهم العبارات معزولا بعضها عن بعض، بل يفهمها من حيث إن بعضها آخذ برقاب بعض في إطار الألعاب اللغوية التي تنتمي إليها. وليس التمكن من قواعد اللعب اللغوي عند فتجنشتاين شيئا آخر غير التمكن من "صورة الحياة". والمراد بصورة الحياة عنده: الإطار المرجعي الذي يتعلم فيه المرء السلوك عندما يتدرب على لغة مجموعته. لأن تعلم اللغة هو تعلم لطريقة

في النظر إلى الأشياء، وهو أيضا اكتساب لافتراضات وتمكن من ممارسات لا تنفك عنها هذه اللغة؛ بل منها تكتسب جمل هذه اللغة معانيها. فلا يمكن البتة، في نظر فتجنشتاين، أن نتخطى ممارسة صورة الحياة هذه لا بالتفسير ولا بالتسويغ.

وهكذا تغدو اللغة أمرا تحدده سيرورة التواصل الجاري في قلب جماعة يتقاسم أعضاؤها كما هائلا من الممارسات المشتركة؛ ويغدو استعمال الرموز، عند فتجنشتاين، مقرونا، كما بين ذلك هابرماس (1987: 169)، بالاستجابة لتوقعات السلوك وبالإجماع التحتي الذي يحكم تحقق هذه التوقعات. وتكون اللغة بذلك شأنا عموميا وليس أمرا خصوصيا. وهذا ما سيزداد بيانه أدناه.

"اتباع القاعدة" عند فتجنشتاين

إن الحجة الأساسية التي استند إليها العرفيون حينما صاغوا الاستعارة القاضية بأن «الذهن حاسوب» حجة آتية من لسانيات تشومسكي ورفاقه في إطار النحو التوليدي. والفكرة الأساسية التي تقوم عليها هذه الحجة هي أن القواعد النحوية التي يتبعها الناس عندما يتكلمون مماثلة للقواعد الصورية التي يتبعها الحاسوب أثناء تنفيذ الحسابات. ماذا يقول فتجنشتاين في مسألة «اتباع القواعد»؟

يرى فتجنشتاين أن القاعدة تتكون أو تتشكل من خلال استعمال الجماعة لها. فهي مفهوم مقترن بالجماعة وليس بالفرد. يقول في هذا الشأن : «هل ما نسميه "اتباع القاعدة" شيء يمكن أن يقوم به شخص واحد، ويقوم به مرة واحدة في العمر ؟ ... لا يمكن أن يكون المرء قد اتبع قاعدة مرة واحدة فقط. لا يمكن أن يكون الأمر قد صُدِّرَ وفُهِم مرة واحدة، أو المحادثة أجريت مرة واحدة. إن اتباع القاعدة أو إجراء المحادثة أو إصدار الأمر أو لعب جولة للشطرنج تعد عادات (استعمالات، مؤسسات) » (فقرة 199 من الأبحاث).

ليس اتباع القاعدة، عند فتجنشتاين، نشاطا ذهنيا كما هو الحال عند المعرفيين، بل شأن عمومي وممارسة اجتماعية تجري في حضن الجماعة. فالقواعد الفعلية، أي تلك التي نتبع، ليست محجوبة أو مستورة تنتظر الاكتشاف. إنها بدهية في سلوكنا المعياري، فيما نعده استعمالا صحيحا أو غير صحيح للعبارات، في صيغ تسويغ تطبيقنا للعبارات وفي ردود أفعالنا على استعمالها، في الشروح التي عليها نحيل وإليها نلجأ كلما كان ذلك مستحسنا أو مطلوبا القيام به. (أنظر بيكر و هيكر (1980: 699-700)).

إن اقتران القاعدة بالجماعة، عند فتجنشتاين، يفضي إلى أن الاتفاق الذي يحصل بين أعضائها هو الذي يسمح بظهور

القاعدة التي تتبع. يقول فتجنشتاين : «إن كلمتي "اتفاق" و"قاعدة" تقترنان. إنهما جارتان. فإذا أنت لقنت أحدا استعمال إحداهما فإنه سيتعلم الأخرى معها » (فقرة 224 من الأبحاث). ولما كانت القواعد تستند في تكونها إلى الممارسات المقبولة والمتفق عليها بين أعضاء الجماعة، فإننا لكي نسوّغ هذه القواعد يجب أن نحيل على هذه المقبولية وهذا الاتفاق فقط لاغير؛ لأنه ليس هناك عامل خارجي أو موضوعي يحكم اتباع القاعدة غير هذا القيد الذي يقضي بأن المرء يكون متبعا القاعدة عندما ينجح نشاطه في التوافق مع ممارسة الجماعة، ولا يكون متبعا إياها عندما يفشل في ذلك. فاتباع القاعدة على نحو صحيح لا يعني شيئا آخر غير التوافق مع الممارسات القائمة في حضن الجماعة.

"اللغة الخصوصية" عند فتجنشتاين.

تقترن حجة اللغة الخصوصية اقترانا وثيقا بالحجة القاضية بعمومية اتباع القاعدة. وقد صاغها فتجنشتاين في الفقرة (258) من الأبحاث، ويمكن تلخيصها على النحو التالي : يريد منا فتجنشتاين أن نتخيل إنسانا - وليكن هذا الإنسان زيدا - يحاول أن يبدع اسما لإحساس خاص عرض له (ويكون هذا الاسم عاما بحيث يمكنه الانطباق على كل الأحاسيس التي تكون من النوع نفسه). والحجة تقول إن هذا الأمر غير ممكن. أما الأسباب التي تحول دون ذلك في نظر فتجنشتاين فنورد بعضها أخذا بعناق بعض

على النحو التالي : لكي يكون "س" اسما لهذا النوع من الإحساس بالفعل، يجب أن تكون هناك قاعدة تقضي بانطباقه عليه، ولكي تكون هناك قاعدة بالفعل، يجب أن يكون هناك سلوك يعد اتباعا للقاعدة بكيفية صحيحة وسلوك آخر يعد خرقا لها. وإذا عدنا إلى الوضع المتخيل أعلاه، فإن زيدا يمكنه الاعتقاد إما أنه يطبق القاعدة بكيفية صحيحة وإما يسيء تطبيقها. إلا أنه ليس هناك طريق بالنسبة إليه أو إلى أي امرئ آخر ليتأكد مما إذا كان اعتقاده صحيحا أو لا. فكل ما يمكن لزيد أن يفعله (كأن يركز فكره بتروّ وعناية على اللحظة الأولى التي سمى أثناءها الإحساس ويحاول جاهدا أن يتذكر ما إن كان الإحساس اللاحق شبيها بالأول أو لا) لا يؤدي إلا إلى احتمالات بشأن الصحة (أو عدمها). فكل ما يمكن أن يفعله إذن، لن يمثل رائزا فعليا للصحة الحقيقية؛ لأنه لا شيء في هذه الحالة يمكن أن يعدّ رائزا يبرهن على أن زيدا مصيب في اعتقاده أو غير مصيب. إنه، إذا شئتم، يكون أسير وضع لا فرق فيه بين ما يبدو له صحيحا وما هو صحيح فعلا. فامتثال القاعدة أو اتباعها يختلط ، بالنسبة إليه، على نحو تام بالاعتقاد أنه يمتثلها. وفي هذا الصدد يقول فتجنشتاين : «اعتقاد المرء أنه يمتثل القاعدة أمر يختلف عن امتثال القاعدة» (فقرة 202 في الأبحاث). ويخلص فتجنشتاين إلى الحكم باستحالة اتباع (=امتثال) القاعدة بكيفية خصوصية.

فليس هناك إذن قاعدة، وبما أنه ليس هناك قاعدة ، فإن زيدا لن ينجح في أن يجعل هذا الاسم المقترح ذا معنى بالنسبة إليه.(4)

إن الفشل الذي يلاقيه زيد أعلاه راجع إلى أن اتباع القاعدة يعني، عند فتجنشتاين ، اتباع القاعدة نفسها في كل الحالات. يقول في هذا الشأن :«إن استخدام كلمة "قاعدة" واستخدام كلمة "نفس" استخدامان مقترنان (تماما كاقتران استخدام "قضية" باستخدام "صدق")» (فقرة 225 في الأبحاث). فلا يمكن لزيد، حسب تصور فتجنشتاين، أن يكون متيقنا مما إذا كان يتبع القاعدة إلا إذا وجد في وضع يكون فيه سلوكه معروضا على الحكم النقدي لمستمع قادر على رصد الانحرافات عن القاعدة. لأن السلوك الذي توجهه القاعدة لا يكون معصوما بل يكون معرضا على الدوام للميل عن جهة الاستقامة. يقول هابرماس (1988ب:68) شارحا فتجنشتاين :«يتطلب الحكم على السلوك الذي توجهه القاعدة وجود دورين مترافقين قابلين للتبادل : الأول، يؤديه من يتبع القاعدة ويحاول أن يتجنب الميل؛ والثاني يؤديه من يستطيع الحكم نقديا على استقامة سلوك من يتبع القاعدة أو ميله». وحاصل هذا التحليل، يقول هابرماس :«هو أن العبارة اللغوية لا يكون لها المعنى نفسه إلا بالنسبة إلى الذات التي تستطيع، بمعية ذات أخرى على الأقل، أن تتبع قاعدة تقر بصلاحيتها الذاتان معا. لأن الذات المفردة المعزولة لن تستطيع سبيلا إلى استخدام

عبارة بالمعنى نفسه، كما أن القاعدة لا يمكن أن تتبع بكيفية خصوصية».

إن ما تسعى حجة اللغة الخصوصية في بيانه هو عدم إمكان قيام فهم خصوصي للرموز. فالفهم لا يكون ممكنا إلا بوجود مقاييس عمومية للفحص والتحقق. ومن غير المنسجم بتاتا، في نظر فتجنشتاين، افتراض إمكان وجود تفسيرات خصوصية للمعنى (أي تفسيرات لا تشتغل على نحو عمومي). كما أن هذه الحجة، على هذا التأويل، تقضي بفساد البرنامج المعرفي وافتراضاته حول اللغة المتصلة بالفلسفة الديكارتية. فهذه الفلسفة وما تفرع عنها من نظريات، ترى أن معرفتنا بالعالم التجريبي قائمة كلها على معرفة صادرة عن مدركاتنا الذاتية التي لا يأتي عليها الشك. بمعنى أن معرفة الواقع التجريبي كلها تعثر على مسوغاتها في الكيفية التي تبدو بها الأشياء لنا على نحو ذاتي. أما حجة فتجنشتاين، إذا صحت، فإنها تقوض هذه الاستراتيجية الكلاسيكية في البحث وتدفعنا، كما يقول بيكر وهيكر (701:1980) : «إلى القيام بإعادة توجيه دراميه لتصورنا للذهن والاستبطان والوعي الذاتي والذاكرة والخيال والفكر والعمل». فالاعتقاد أن الأمور الذاتية والذهنية والخصوصية معروفة لدينا أكثر من الأمور الموضوعية والمادية و العمومية اعتقاد مصدره الحجج الديكارتية الخادعة. فلا يمكن حسب هذا التصور، أن

نستخدم اللغة في التعبير عما هو ذهني إلا عند التمكن المسبق من أجزاء اللغة المتصلة بما هو مادي وعمومي (انظر بيكر وهيكر أعلاه).

وباختصار نقول : لا يمكن للمرء الفرد أن يَتَمثَّلَ قاعدة ويجعل فكره صالحا في إطار لغة خصوصية لأن الفكر مبدئيا شأن عمومي.

الإطار المرجعي الساذج لنقد سورل

عندما تثار علاقة الفكر بالمادة أو ما يسمى كذلك بعلاقة الذهن بالجسد ترى الناس يهرعون إلى اتخاذ موقف يقضي إما بالأحدية وإما بالثنوية. فإذا كنا أحديين، فإما أن نكون ماديين وإما أن نكون مثاليين. وإذا كنا ماديين، فإما أن نكون فزيائيين وإما أن نكون سلوكيين وتستمر السلسلة. يرى سورل (1984) أن هذا السمت في التفكير عقيم لا يفضي إلى شيء يذكر. ويتساءل (ص14) : «عندما نتحدث عن مشكل العلاقة بين الهضم والمعدة لا نكون أبدا محتاجين إلى الاختيار بين الأحدية والثنوية؛ فلماذا لا نسلك المسلك نفسه عندما نكون بصدد الحديث عن الجسد والذهن؟». إن سورل لا يريد من وراء هذا السؤال أن ينزل العلاقة بين الذهن والجسد منزلة العلاقة بين الهضم والمعدة، بل يرمي من وراء ذلك إلى اختراق سلسلة الحلول التي تمليها علينا فلسفة الذهن

الكلاسيكية. فعندما ننظر، حسب سورل، إلى الحلول الحديثة للمشكل، سواء أتعلق الأمر بالنزعة السلوكية أم بالنزعة الوظيفية أم بالنزعة الفزيائية، نجدها كلها تخلص، ضمنا أو صراحة، إلى نكران امتلاكنا حالات ذهنية شعورية وذاتية لصيقة بنا لا تقبل الاختزال. (يقصد سورل بالحالات الذهنية تلكم الحالات التي يفترض وجودها علم النفس السائج على عكس ما رأيناه عند تشومسكي وفودور. وكنا قد نبهنا على هذا الفرق في الفصل الثاني. ويستحسن هنا الانتقال إلى قراءة «الذيل» الملحق بآخر الكتاب قبل متابعة الفصل).

وحينما لجأت هذه النزعات في الحلول التي اقترحتها إلى تبني استراتيجية الإنكار فإن هذا لا يعني أن الحالات الذهنية غير موجودة فعلا، بل يعني أن هذه الحالات تملك من الخصائص ما لا تستطيع هذه الحلول أن توفق بينها وبين التصور العلمي الذي يقضي بأن العالم مكون من أشياء مادية. لذلكم لجأ أصحاب هذه الحلول، في الفلسفة وفي علم النفس وفي الذكاء الاصطناعي، إلى صوغ نظريات حول الذهن أقل ما يقال عنها إنها غريبة وغير مستساغة. (انظر سورل (ص 15)).

يحصر سورل الخصائص التي تميز الحالات الذهنية في الخصائص الأربع التالية: الشعور (أو الوعي)، والقصدية، فالذاتية، ثم السببية الذهنية. ففيما يخص الشعور، يرى سورل أنه عنصر مركزي بالنسبة إلى الوجود البشري، إذ من دونه يستحيل

علينا الحديث عن المظاهر المميزة للوجود البشري كاللغة والحب والدعابة وما شابه ذلك.

أما القصدية، فيرى سورل أنها قريبة من الشعور. وهي لا ترتبط بالنيات فقط بل تتعداها إلى الآراء، والرغبات والآمال والمخاوف والحب والكراهية... الخ وإلى كل أنماط الحالات الذهنية، الواعية أو اللاواعية، التي تخص العالم الخارج عن الذهن. فالإشكال الذي يطرح بخصوص القصدية هو: كيف يحصل أن ترتبط المادة الموجودة في جمجمتي أو تحيل على ما يوجد في الخارج؟

أما الذاتية فتشير عنده إلى ما يجربه المرء بمفرده ولا يشاركه في ذلك أحد، كالإحساس بالألم مثلا. وتتعارض الذاتية مع الموضوعية التي تقضي بأن الواقع يبلغه الملاحظون كلهم بكيفية موحدة.

أما الخاصية الأخيرة التي تتمثل في السببية الذهنية فتشير، عند سورل، إلى التأثير الذي تمارسه الأفكار والمشاعر على السلوك. فعندما أقرر رفع يدي مثلا، فإنني أقوم برفعه. والإشكالات التي تثار بخصوص السببية الذهنية هي: كيف تستطيع الأفكار والعواطف الذهنية المحضة أن تؤثر في الأشياء الفزيائية؟ هل يمكننا أن نفترض أن هذه الأفكار وهذه العواطف

تنتج آثارا كيميائية تصيب الدماغ وباقي الجهاز العصبي ؟ وإذا صح هذا، كيف يحصل ذلك؟ ..الخ.

إن هذه الخصائص مجتمعة هي التي تضفي التعقيد على العلاقة بين الذهن والجسد. وبما أنها، في نظره، خصائص موجودة لا ترتفع؛ فإن الرصد الكافي للذهن ولعلاقته بالجسد يجب أن يأخذها كلها بعين الاعتبار. وإذا حصل أن أغفلت النظرية إحداها فإن ذلك يعني، في نظره، فساد النظرية لا أقل من ذلك ولا أكثر.

إن هذا النقد الذي يصوبه سورل نحو النزعات الحديثة في رصد العلاقة بين الذهن والجسد مبني في أساسه على مفاهيم علم النفس العادي أو الساذج. أي مبني على المفاهيم التي ترفض النزعة المعرفية (الوظيفية) الاعتماد عليها. بل إن سورل يتبنى بالإضافة إلى علم النفس الساذج، نزعة فزيائية ساذجة أيضا، ويرى أنهما متكاملان. يقول في هذا الشأن: «إن النزعة الذهنية الساذجة [=علم النفس الساذج] والنزعة الفزيائية الساذجة لا تقصي الواحدة منهما الأخرى أبدا. فما نعرفه عن اشتغال العالم يبين أنهما نزعتان صادقتان وليستا منسجمتين فقط» (ص 27). إن هذا التركيب المزجي بين النزعتين يفضي بنا إلى صورة غريبة، بعض الشيء، للعلاقة القائمة بين الذهن والجسد. فالذهن والجسد، في نظر سورل، يتعاملان. أي يعمل الواحد منهما في

الآخر، دون أن يعني ذلك أننا أمام كيانين مختلفين؛ لأن الظواهر الذهنية ليست إلا خصائص للدماغ. هذا ما تفضي إليه النزعة الفزيائية الساذجة. وبما أن سورل يرى أن الظواهر الذهنية توجد وجودا فعليا، بحيث إن بعضها يكون شعوريا، وأكثرها يكون قصديا، وجماعها يكون ذاتيا، وأكثرها يملك وظيفة سببية تحدد الأحداث الفزيائية التي تجري في العالم؛ فلا مانع عنده من الإقرار بتبني ما يقضي به علم النفس الساذج أو ما يسميه بالنزعة الذهنية الساذجة (Naïve Mentalism).

سورل ضد تشومسكي

إن التركيب المزجي الذي يقيمه سورل بين النزعتين أعلاه لا تظهر أهميته بجلاء، إلا عندما تستحضر الخطورة التي يشكلها على البرنامج الذي تقترحه العلوم المعرفية عموما وبرنامج تشومسكي بكيفية خاصة. فالفكرة الأساسية التي تختفي وراء البرنامج المعرفي (بما في ذلك لسانيات تشومسكي) هي أن هناك أسبابا نظرية قائمة وراء كل إنجاز ذهني. بمعنى أنه إذا كانت قدرتنا على تعلم اللغة، مثلا، أو تعرف الوجوه قدرة ذات معنى، فإنه يجب أن تكون هناك، في مكان ما من دماغنا، نظرية تشد إليها هذه القدرة. فالأعمال التي ينجزها تشومسكي، مثلا، في إطار النحو التوليدي تستند في نظر سورل (ص 51) إلى ما يلي: إذا كانت بعض الخصائص مشتركة بين كل اللغات الطبيعية، وكانت هذه

الخصائص تولد بواسطة بعض السمات القائمة في الدماغ البشري؛ فإن هذا يعني أن الدماغ يحوي مجموعة من القواعد المعقدة والكاملة لنحو يدعوه تشومسكي بالنحو الكلي. وهذا بالضبط ما يرفضه سورل استنادا إلى التركيب المزجي الساذج أعلاه.

يسوق سورل مثالا من حقل الألوان ليبين موقفه الرافض لهذه الأطروحة. فقد ثبت أن الرؤية البشرية لا تدرك ما تحت الأحمر وما فوق البنفسجي. فهل يصح أن نفسر هذا الأمر بافتراض قاعدة كلية في النحو الرؤيوي تقول: «لا تشاهدوا ما تحت الأحمر وما فوق البنفسجي»؟ بالطبع: لا. لأن نسقنا الرؤيوي، بكل بساطة، ليس حساسا لهذين الطرفين الأقصيين في الطيف اللوني، وإذا حصل أن فسرنا ذلك باتباع قاعدة من قواعد النحو الرؤيوي، وهذا ممكن بطبيعة الحال!، فإن ذلك لن يكون أمرا واقعا.

والخلاصة التي ينتهي إليها سورل من هذا المثال هي أن الدماغ يفعل الأشياء وكفى، بمعنى أن البنية الفزيلوجية للدماغ تولد الأنحاء الممكنة دون أن يتدخل مستوى وسيط من القواعد أو النظريات. ويصدق هذا على الرؤية وعلى اللغة وعلى باقي القدرات الأخرى. فلسنا، في نظر سورل، بحاجة إلى تعديد الأنطلوجيا. إذ ليس هناك إلا الحالات الفزيوعصبية للدماغ والحالات الذهنية التي يقر بوجودها علم النفس العادي أو الساذج

فقط لا غير. أما الحالات المعرفية التي يفترضها المعرفيون، وعلى رأسهم تشومسكي وفودور، أي الحالات التي تتم فيها حسابات لا شعورية (أو ضمنية كما يذهب تشومسكي) لا يبلغها الاستبطان العادي فليست، في نظر سورل، إلا بدعة فرضها أفلاطون ولايبنتز وكرستها الاستعارة الحاسوبية التي تصدر عنها النزعة المعرفية المعاصرة.

وينتهي سورل من تحليله هذا بالتهكم على الاستعارة الحاسوبية التي تحكم البرنامج المعرفي قائلا: «هبْ أننا لا نعرف كيف تشتغل الساعات الدقاقة، وهبْ أيضا أن فهم الكيفية التي تشتغل بها هذه الساعات أمر صعب جدا: إذْ على الرغم من، وجودها في كل مكان حولنا، لا أحد يعرف صنع واحدة منها. وكل المحاولات التي قيم بها في سبيل فهم اشتغالها انتهت إلى ضرورة تكسيرها. لنفترض الآن أن زمرة من الباحثين قالوا: "إننا نستطيع أن نفهم كيف تشتغل هذه الساعات عندما نصنع معادلا وظيفيا لها يحدد الوقت مثلها". ولما صنعوا ساعة رملية قالوا: "الآن نعرف كيف تشتغل الساعة الدقاقة" [....] وإذا أخذنا هذا المثال واستبدلنا بـ "دماغ" الساعة الدقاقة، وبـ "برنامج الحاسوب الرقمي" الساعة الرملية، وبـ "ذكاء" ضبط الوقت؛ فإننا نحصل بالضبط على الصورة التي يوجد عليها الوضع الآن بالنسبة إلى كل (أو جل) ما يتصل بالذكاء الاصطناعي والعلم المعرفي»

(ص 56). فحتى لو افترضنا أن الحواسيب ذكية بالمعنى الذي يكون الإنسان فيه ذكيا فإن ذلك لا يلزم عنه أن أسلوب اشتغال الحواسيب مطابق لأسلوب اشتغال الذهن البشري.

"اتباع القاعدة" عند سورل

على الرغم من الاتصال الوثيق القائم بين سورل وفتجنشتاين في كثير من الأمور العامة المتصلة بعلاقة المعنى بالاستعمال، هناك نقاط كثيرة يختلف فيها الفيلسوفان. ويمكن في هذا الشأن أن نشير إلى أن فتجنشتاين، على عكس سورل، يرفض كل مشروع يرمي إلى إعادة البناء، أو إعادة الصوغ العقلاني، لشروط قيام التواصل. بل يرفض حتى إمكان حصر أنماط الجمل في اللغة (انظر في هذا الصدد الفقرة 23 من «الأبحاث»، وانظر أيضا النقد الذي وجهه إليه سورل (1979 ، VII)).

فسورل عندما يلجأ في نقده للنزعة المعرفية إلى فكرة «اتباع القواعد» فإنه لا يستعملها على النحو الذي يفهمها به فتجنشتاين، إذ بمجرد ما يقبل سورل الحديث عن وجود حالات ذهنية فإنه يكون في الطرف المناقض لفكر فتجنشتاين ويكون بدوره واقعا في شرك اللغة الخصوصية التي ينتقدها فتجنشتاين. ماذا يقصد سورل إذن باتباع القاعدة؟

يرى سورل (1984، 46) أن اتباع القاعدة يعني الانقياد

لمحتوى القاعدة ودلالتها. وعندما يقول المعرفيون إن الإنسان يتبع القواعد والحاسوب يتبع القواعد فإنهم يخلطون بين صنفين من اتباع القواعد : صنف يستلزم الانقياد لمحتوى القاعدة ودلالتها، وصنف آخر لا يتبع في الحقيقة إلا مساطر صورية. يقول سورل : «إن المعنى الذي نقول فيه : إن الناس يتبعون القواعد ... ، في هذا المعنى وحده، يمكن القول : إن الحواسيب لا تتبع أية قاعدة» (ص 47). فإذا كان اتباع القاعدة لدى الإنسان يعني الانقياد لمحتوى القاعدة فإن اتباع الحاسوب للقاعدة لا يستلزم هذا الانقياد أبدا. إن المعرفيين لا ينكرون هذا لأنهم يتحدثون عن الاستعارة. فالذهن حاسوب على جهة الاستعارة وليس على جهة الحقيقة. ما رأي سورل في هذا؟

لا يرى سورل فائدة ترجى من هذا النوع من الاستعارات في العلم، إذ يمكن، في نظره، أن نستعمل الاستعارة في وصف أي نسق ونقول : إنه يتبع القواعد، كالنظام الشمسي مثلا أو غيره. لكن الاستعارة تغدو خطيرة ومضللة عندما نخلطها بالمعنى الحرفي وهذا ما تقع فيه النزعة المعرفية (انظر ما سنقوله أدناه بخصوص معالجة المعلومات).

عندما يربط سورل اتباع القاعدة بالانقياد لمحتوى القاعدة ودلالتها فإنه يريد أن يثبت بذلك أن الخصائص الصورية للسلوك لا تكفي للبرهنة على أن قاعدة ما قد اتبعت. فإذا أخذنا مثلا

القاعدة التي تلقنها مدارس تعليم السياقة لإيقاف السيارات نجدها تقول : حرك سيارتك باتجاه الرصيف عن طريق إدارة المقود إلى أقصى اليمين حتى تصل العجلتان الأماميتان لسيارتك إلى نفس مستوى العجلتين الخلفيتين للسيارة الموجودة أمامك؛ ثم أدر المقود كليا إلى اليسار. فإذا اتبع أحد هذه القاعدة فإن ذلك يكون راجعا إلى أن دلالتها تلعب دورا سببيا في سلوكه. لكن سورل، حسب زعمه، لا يتبع هذه القاعدة لإيقاف سيارته. فهو يكتفي بمراقبة الرصيف ويحاول الاقتراب منه ما أمكنه ذلك دون أن يصطدم بالسيارتين الموجودتين أمامه وخلفه. يقول في هذا الشأن : «لكن يجب أن ننتبه. فقد يبدو لمن يراني من الخارج أن سلوكي في هذه الأثناء مطابق تماما لأحد يتبع القاعدة [التي تلقنها مدارس السياقة] المذكورة آنفا. ومع ذلك لن يكون صحيحا القول إنني أتبع تلكم القاعدة» (ص 47).

يرى سورل أن هناك خلطا، يوازي ما سبق ذكره، يتصل بفكرة «معالجة المعلومات» المحببة لدى المعرفيين. يذهب هؤلاء، في نظر سورل، إلى أن الإنسان عندما يفكر يكون بصدد معالجة المعلومات. وبما أن الحاسوب يعالج بدوره المعلومات فإن هناك معنى موحدا يشترك فيه الإنسان والآلة هو معالجة المعلومات. يرفض سورل هذا المنحى المعرفي في التفكير، ويرى أن المعالجة البشرية للمعلومات تستلزم الانخراط، شعوريا أو لاشعوريا، في عمليات

ذهنية معينة. وبمقتضى هذا لا يرى أن الآلة تعالج المعلومات لأنها لا تملك أية عملية ذهنية. إنها في نظره تسلك «كما لو» (as if) كانت تعالج المعلومات ولكنها لا تعالج المعلومات. وعندما يذهب المعرفيون إلى افتراض مستوى معرفي لا هو بالمستوى الفزيوعصبي للدماغ ولا هو بالمستوى الذهني (المقاصد ...الخ) الذي يسلم به علم النفس الساذج أو العادي، فإنهم، حسب سورل، يخلطون، جزئيا على الأقل، بين المستوى النفسي لمعالجة المعلومات وعمليات الـ «كما لو» (=المحاكية) التي تتبعها الحواسيب في معالجتها للمعلومات لتقليد ما يجري في قلب الدماغ.

بوتنم والنقد الشمولي

أشرنا، عرضا، في الفصل الأول إلى أن الاستدلالات التي عرضها فودور (1975) لتفنيد النزعة الاختزالية استندت في جزء كبير منها إلى التصور الذي بلوره بوتنم، منذ بداية الستينات، والقاضي بأن النموذج الذي لا نملك أفضل منه لدراسة الذهن البشري هو النموذج الذي يقدمه الحاسوب.

وأشرنا كذلك إلى أن بوتنم كان قد أطلق على هذا التصور لقب «النزعة الوظيفية». أمّا الاختلاف المركزي الذي ظل يفصل وظيفية بوتنم عن الوظيفية التي تبلورت في معهد الماشوسيتس على يد فودور وتشومسكي، هو امتناع بوتنم عن الأخذ

بالأطروحة الفطرية التي دافع عنها تشومسكي وفودور واستماتته في الدفاع عن أطروحة «الذكاء العام»[5] التي ظل يرفضها تشومسكي وفودور من جهتهما أيضا (انظر المناقشة الحادة بين الثلاثة ضمن بياتلي (1979)).

لقد كان بوتنم يعتقد، حينما صاغ التصور الوظيفي، أن التطورات التي حصلت في مجالي الإعلاميات والذكاء الاصطناعي قادرة على الإسهام في حل الإشكال الذي ظل يؤرق الفلاسفة قرونا طويلة والذي يمكن صوغه في السؤال التالي : ما طبيعة حالاتنا الذهنية؟ فلما حصلت التطورات المذكورة في المجالين أعلاه بدا أن السؤال الفلسفي حول طبيعة الحالات الذهنية لا يمكن أن يعثر له على حل إلا إذا أعيد طرحه وفق حدود أخرى تستلهم بعضا من هذه الأفكار الجديدة التي تبلورت في استقلال عن الفلسفة. فتنامت نزعة في علم النفس تقضي بأن الدماغ شبيه بالحاسوب وأن الحالات النفسية (=الذهنية) شبيهة بالشق البرمجي القائم في هذا الحاسوب. وبما أن للحواسيب، كما بينت ذلك الأعمال الجارية في الذكاء الاصطناعي مثلا، لغة مصورنة قائمة فيها تلجأ إليها للتمثيل وتنفيذ الحساب؛ بدا لعلماء النفس أن الدماغ أيضا يملك لغة داخلية مثله في ذلك مثل الحاسوب. ولم يجد هؤلاء العلماء بدا من مطابقة هذه اللغة الدماغية بالتمثلات التي يقترحها فودور وتشومسكي. فانتهى البحث إلى الصورة التي

يصفها بوتنم (1988: 30) على النحو التالي : «أصبح الذهن يشبه آلة رامزة. أي أنه يفكر أفكاره بواسطة اللغة الذهنية ويرمزها في اللغة الطبيعية المحلية ثم ينقلها (عن طريق لفظها بصوت عال) إلى المخاطب. ويملك هذا الأخير، بطبيعة الحال، آلة رامزة في رأسه تسارع إلى فك رموز "الرسالة". وتبين هذه الخطاطة أن اللغة الطبيعية ليست أساسية للفكر بل مجرد حامل لإبلاغ الفكر وتوصيله».

قد يتساءل القارئ قائلا : ما علاقة هذه الصورة المرسومة للذهن بحل إشكال طبيعة الحالات الذهنية؟ إن العلاقة وثقى بين المسألتين؛ لأن التسليم بصحة هذه الصورة يقضي بالباحث مباشرة إلى طرح إشكال الحالات الذهنية طرحا حاسوبيا مستقلا عن مفاهيم علم النفس الساذج، بحيث تصبح الحالات الذهنية (التي يعالجها هذا العلم من منظور الاعتقادات والرغبات...الخ) حالات وظيفية أو معرفية للدماغ معرّفة بحدود الوسائط الحاسوبية وبحدود العلاقات التي تملك دخولا وخروجا مخصصة بكيفية بيولوجية. وباختصار نقول: إن التسليم بهذه الصورة يقودنا إلى تصيير علم النفس الساذج علما مضبوطا مبنيا على ما يقضي به ما يسميه بوتنم بالإعلاميات النظرية.

لقد دافع بوتنم بدوره عن هذه الصورة فترة طويلة من الزمن على الرغم من رفضه العنيد لأطروحة الفطرية التي يدافع عنها

أقطاب معهد الماشوسيتس[*]. لكنه، في الأخير، غير رأيه في هذه الصورة والتحق برهط من الفلاسفة عُرفوا بتغيير آرائهم كفتجنشتاين وكارنب...الخ. سنعرض إذن، نقدا للأطروحة الوظيفية من زاوية نظر شخص كان الداعي الأول إليها. فهو، بهذه الصفة، نقد يوجهه شخص، بعد أن غير رأيه، إلى نفسه أولا؛ ثم إلى الذين انتحوا نحته، وفي مقدمة هؤلاء جميعا تلميذه القديم جري فودور وزميله القديم أيضا نعوم تشومسكي.

اعتراضات على ذهنية المعهد

يرى بوتنم (31:1988) أن التصور الذهني الذي كرسته الوظيفية لا يمثل في نهاية المطاف إلا صورة معاصرة لنزعة في تاريخ الفكر تقضي بأن «المفاهيم كيانات (واقعية من الجهة السيكولوجية) قائمة في الذهن أو الدماغ يمكن أن نصفها بكيفية علمية». ويعتقد أن هذه النزعة خاطئة. والنقد الذي يصوبه بوتنم لا يرمي من ورائه إلى دحض النظرية الوظيفية والصيغ المختلفة التي تفرعت عنها، بل يحاول من خلاله أن يبين الحاجة إلى إنشاء تصور مختلف للمشاكل المتصلة بالحالات الذهنية. وفي هذا الشأن يتخذ نقده طابعا عاما يسير في اتجاهين :

1 - إقامة ربط بين المشاكل المتصلة بالدلالة والمشاكل المتصلة بتثبيت الاعتقاد عن طريق الإلحاح على أن الطابع

الشمولي لتثبيت الاعتقاد في العلوم مرتبط ارتباطا وثيقا بمسألة عزل «الدلالات» (أو ما يسميه الفلاسفة أيضا بـ"المحتويات" أو "المقاصد").

2 - الإلحاح على أن التفكير في "الدلالات" (أو "المحتويات") على النحو الذي تفكر به في "الكيانات النظرية" - أي الموضوعات العلمية التي يمكن أن تعزل وتدرس وتلعب دورا تفسيريا في النظرية العلمية - أمر خاطئ.

ويخلص بوتنم في استدلاله المبني على هاتين النقطتين إلى نتيجة تقضي بعدم وجود أي مقياس لتحديد هوية الدلالة خارج الممارسة التأويلية الواقعية. ويمكن أن نورد هذا الاستدلال مقسما إلى الحجج الثلاث الآتية، مع الإشارة إلى أن النزعة الذهنية لمعهد الماشوسيتش[*] لا تسقط بواحدة منها بل بالحجج كلها مجتمعة :

1 - شمولية الدلالة :

لقد ارتبطت حجة شمولية الدلالة بالنقد الذي صوبه كواين (1951: 87-113) نحو الوضعية المنطقية. فالوضعيون ادعوا أن الحدود التي يمكن أن نفهمها نستطيع تعريفها انطلاقا من زمرة من الحدود تدعى حدود الملاحظة. ويكون التعريف، حسب هذا التصور، وسيلة تُفسَّرُ بمقتضاها دلالة الكلمات وتُثَبَّتُ. لكن كواين بين، ضدا على هذا التصور، أن أغلب الحدود لا يمكن أن تعرّف؛

خصوصا إذا كنا نقصد بالتعريف شيئا مثبّتا بصفة نهائية، أي شيئا يمسك على نحو مطلق بدلالة الحد.

يرى بوتنم (32:1988) أن فودور يقبل حجة كواين هذه، لكنه عندما يقبلها لا يبدو أنه يقدر خطورتها على المشروع الذي يلتزم به. فهو ملزم، بمقتضى أطروحته الفطرية، بالتسليم بوجود خزان فطري من التمثيلات الدلالية تسمح بتحديد كل مفاهيمنا بكيفية صريحة.(6)

إن امتناع التعريف عند كواين له صلة وثقى بأطروحة أخرى مفادها أن الجمل أو الأقوال عندما تواجه رائز التجربة فإنها تواجهه بوصفها متنا من الأقوال المجتمعة وليس قولا تلو الآخر. يقول كواين (107،1951): «إن أقوالنا عن العالم الخارجي تحاكم في محكمة التجربة الحسية من حيث إنها مجتمعة ولا تحاكم قولا قولا أبدا». فعندما تصطدم نظرية مثلا، بتجارب معاندة فإن المراجعة، حسب كواين، يمكن أن تلحق أي جزء من النظرية، بل حتى الحدود التي أدرجت في النظرية بواسطة تعاريف مصوغة صوغا صريحا لا تكون دائما في مأمن من المراجعة. فليس هناك إذن تعريف محصن من المراجعة[7] أي ليس هناك تعريف يمسك بكيفية مطلقة بدلالة الحد.

إن بوتنم يتوسل النقد الذي وجهه كواين إلى الوضعية

ليخلص إلى تصور يشبه التفكير في الدلالات بالتفكير في الكائنات التاريخية كالأشخاص والأمم. فبوتنم يقول عن نفسه: «أنا، هيلاري بوتنم، كنت ذا شعر أشقر منفوش عندما كنت صغيرا. لم أكن أتكلم اللغة الإنجليزية، ما كنت أعرف إلا الفرنسية، لم أكن أفكر في اسمي من حيث إنه «Hilary Putnam» بل من حيث إنه «Hilaire Pout-nomm». وأصبحت الآن ذا شعر اشتعل شيبا ولم يعد منفوشا بل أصبح مفرقا. وأتكلم الإنجليزية بدل الفرنسية، وأطلق على نفسي بنفسي «Hilary Putnam» ومع ذلك فأنا الشخص نفسه» (ص37). فهذا المثال يصدق على الدلالات أيضا. إنها، كما يقول، تملك هوية عبر الزمن، لكنها لا تملك ماهية. وليشتد بيان هذا الأمر نقترح الانتقال إلى الحجة الثانية في استدلال بوتنم.

ب - الدلالة معيارية في جزء منها

تقضي شمولية الدلالة، كما رأينا، بأن روز نظرية ما ليس شيئا يمكن القيام به بالبحث عن التعاريف الإجرائية لكل الحدود وبروز الأقوال التي تتكون منها هذه النظرية قولا قولا. كيف تختبر النظريات إذن؟ إن اختبار النظرية أوروزها يستدعي اللجوء إلى قرارات من الصعب الإحاطة بها. فعندما يكون العالم بصدد اختيار نظرية يكون في وضع حرج تتجاذبه اختيارات شتى: هل يستسلم إلى مقياس البساطة الذي يشترط في كل نظرية علمية أم

يستسلم إلى رغبة التعقيد لكي يستجيب لمقياس آخر هو الإعلاء من القيمة التكهنية للنظرية؟ كيف يمكنه ذلك دون الخروج كليا عن المذهب العلمي السابق؟...الخ. إن روز النظرية، باختصار، يتطلب مهارة فائقة للقيام بالاختيار الأحسن بين مثل هذه القيم.

يرى فودور أن هذه المهارة داخلة في نطاق الذكاء العام أو فيما يسميه هو بالأنساق المركزية التي تتصف بأنها أنساق غير قالبية على عكس أنساق الدخل. ويبين في كتابه (1983، 122) أثناء مناقشته لبوتنم أن الذكاء العام لا يمكن تفسيره بحدود القوالب، لأنه مفتوح على المعلومات التي تأتي من كل مكان. (انظر ما قلناه في الفصل السابق عن الأنساق المركزية).

إن بوتنم لا يختلف مع فودور فيما يذهب إليه بخصوص الذكاء العام. لكنه يخالفه الرأي كليا عندما يعمد إلى إقامة خط فاصل بين مشكل فهم «عضو اللغة» من حيث إنه بنية قالبية ومشكل فهم الذكاء العام المحروم من أية بنية قالبية. يقول بوتنم (1988، 38) : «وما أريد أن أوضحه هو أن المفاهيم المحشورة تحت خانة "الدلالة" (أو "القصدية")، كالمفهومين المركزيين: "الدلالة المطابقة" و "الإحالة المطابقة"، هي مفاهيم لا تقل تعقيدا عن المفاهيم المحشورة تحت خانة "الذكاء العام". وهذا لا يعني أننا ملزمون دائما بالكثير من الذكاء لنقول إن حدين معينين لهما دلالة واحدة أو إحالة واحدة. فهناك حالات كثيرة لا تحتاج فيها إلى

الكثير من الذكاء، لحل مشكل له صورة استدلال استقرائي أو استنباطي. لكن تحديد التعقيد اللصيق بعمل ما لا يتم إلا بوضع السؤال التالي : إلى أي حد يمكن أن تصل الصعوبة في الحالة الأكثر صعوبة؟».

إن بوتنم يشكك في قالبية فهم «عضو اللغة» ويدرج فهم هذا العضو ضمن الذكاء العام. ولكي يوضح هذا الأمر يورد جملة من الأمثلة تتصل بالترادف، سواء أتعلق الأمر بالدلالة أم بالإحالة، تؤكد أن علاقة الترادف علاقة غير قالبية. بمعنى أن اتحاد الدلالة واختلافها لا يلتقيان بحضور أو غياب علاقة حاسوبية محلية بين تمثيلاتنا الذهنية. بحيث يمكننا أن نحكم بوجود ترادف بين حدين دون أن يكون هذان الحدان مقرونين بتمثيل ذهني واحد. ونقتصر هنا على إيراد مثال واحد يوضح موقف بوتنم في هذا الشأن.

من المعلوم أن نيلز بور (N. Bohr) لما استعمل كلمة "إلكترون" سنة (1934) كان يتحدث عن تلكم الجزيئات نفسها التي أطلق عليها اسم "إلكترونات" سنة (1900). إننا لا نصل إلى تحديد هذا الأمر بالمقارنة بين النظريات والأوصاف التي قدمها بور للإلكترون في هاتين المرحلتين المختلفتين. فما قاله بور عن الإلكترون في المرحلتين لم يكن واحدا. ففي (1900) بنى نظرية تقول إن الإلكترونات تدور حول النواة تماما كدوران الكواكب

حول الشمس، يعني أن للإلكترونات مسيرات تقطعها. أما النظرية التي صاغها سنة (1934) (وهي التي تشكل جوهر النظرية الكوانطية المعاصرة) فتقضي بأنْ لا مَسيرةَ للإلكترون، أي أنه لا يملك أبدا موقعا وكمية من الحركة في الآن نفسه.

وعلى الرغم مما بين المرحلتين من اختلاف، يمكن لأحد الفيزيائيين أن يصف الكيفية التي تطورت بها النظرية اللاحقة انطلاقا من السابقة كما لو أن الأمر يتعلق بتغيرات متتالية لاعتقاداتنا حول الموضوعات نفسها؛ ولن يصفها كما لو أن الأمر يتعلق بتغيرات في الدلالة. يقول بوتنم: «إن نوع "الذكاء العام" المستلزم في قراره القاضي بمعالجة كل هذه الاستعمالات لـ "إلكترون" على أنها مترادفات هو النوع نفسه المستلزم في قراره القاضي بمعالجة برامج البحث التي ستظهر لاحقا في التاريخ على أنها امتدادات للبرامج السالفة [...] إننا في الواقع لسنا بصدد قرارين بل إزاء قرار واحد يملي علينا، تارة، أن نعالج "الإلكترون" كما لو كان يترك إحالته غير ممسوسة خلال كل هذه التغيرات التي تصيب النظرية، ويملي علينا تارة أخرى أن نعالج النظرية التي تبناها بور سنة (1934) كما لو كانت الوريث الشرعي لنظريته سنة (1900). فهذا القرار يوصف، مرة، كأنه قرار حول دلالة الحد أو إحالته؛ ويوصف، مرة أخرى كأنه قرار حول وشائج القربى بين برامج البحث» (ص40-39).

لا يمكننا إذن أن نفصل فهم اللغة عن فهم الذكاء العام لأن الآليات التي تتحكم في فهم الإشكالات اللغوية كالترادف مثلا هي عينها الآليات التي تتحكم في فهم إشكالات الذكاء العام كتقويم النظريات أو الحكم بوجود قرابة (أو عدم وجودها) بين برامج البحث. ففي الحالين معا نستعمل ما يسميه بوتنم بمبدإ "الرأفة" (Charité) في التأويل. فعندما نؤول الأطروحة التي تبناها بور سنة (1900) على أساس أنها تحيل على ما نسميه نحن "الكترونات" فإننا نفعل كما لو أن بعض اعتقاداته سنة (1900) صحيحة في ضوء ما نعرفه. لكننا إذا أولنا هذه الأطروحة على أساس أنها تحيل على موضوعات غير موجودة، فإن ذلك سيعني أننا نرفض مجموع اعتقادات بور لسنة (1900) لكونها خاطئة كليا. فالتأويل الأول، وهو الصحيح، مبني على مبدإ الرأفة. وهو التأويل نفسه الذي لجأ إليه بور حينما واصل استعمال كلمة "إلكترون" في كل مقالاته. فالرأفة تقضي بوجوب تنحية بعض الاختلافات في الاعتقاد أثناء عملية التأويل. وعندما نلجأ إلى معيار الرأفة في تأويل دلالة "الإلكترون" ننتهي إلى أن "الإلكترون" له هوية خلال الزمن وليس له ماهية. وننتهي إلى أن الدلالة مفهوم معياري في جزء منها.

ج - المفاهيم متصلة بالمحيط

تتجه الحجة الثالثة في استدلال بوتنم مباشرة إلى فرضيتَي

الفطرية ولغة الفكر عند فودور. فأطروحة هذا الأخير، كما رأينا، تقضي بأن كل المفاهيم فطرية؛ ونحن عندما نتعلم فإننا، في الحقيقة، لا نتعلم شيئا جديدا. ويستلزم هذا أن الإنسان البدائي، مثلا، ولد مزودا بمفاهيم مثل: «البيروقراطية» و«الإمكان الكوانطي» و«مفحم السيارة»... الخ. (نقول الإنسان البدائي ولا نقول الطفل لأنهما سيان، ولأن التطور، كما يقول بوتنم، اكتمل بالنسبة إلى أدمغتنا منذ ما يقرب من ثلاثين ألف سنة) بحيث إن لغة هذا الإنسان الفكرية كانت تحوي هذه المفاهيم مرمزة في كلماتها قبل أن يكتسب الكلمات التي تطابق هذه المفاهيم في لغته الطبيعية المحلية. يقول بوتنم: «لكي نكون قادرين على القول بوجود خزان فطري يحوي مفاهيم [مثل هذه التي ذكرنا] كما تشترط ذلك الصيغة الفودورية للافتراض الفطري، كان يتعين على التطور أن يكون قادرا على استباق كل طوارئ المحيطات الفيزيائية والثقافية اللاحقة. وهذا ما لم يقم به ولا يمكنه أن يقوم به» (ص43). فليس هناك في تاريخ تطور الإنسان البدائي شيء يمكنه أن يفسر كيف حصل أن كانت هذه المفاهيم موجودة عنده.

إن أطروحة فودور الفطرية تسقط بالحجة (أ) المتصلة بشمولية الدلالة. فإذا كان ما قاله الوضعيون صحيحا (أي إذا كانت الحجة (أ) خاطئة) فإن التطور ما كان عليه أن يمنحنا مفاهيم لا يحتمل أن تكون فطرية مثل: «بيروقراطية» أو «مفحم

السيارة»... الخ بل كان يتعين عليه أن يزودنا بخزان من المفاهيم الأساسية التي تمكننا من تعريف هذه المفاهيم. وبما أن فودور يعترف، صراحة، بأن حدودنا لا يمكن أن تعرف انطلاقا من مجموعة محصورة من الحدود الأولية بيولوجيا (انظر النقد الذي يصوبه إليه جاكندوف (1990، 40-37) بخصوص هذه النقطة) فإنه يكون بصدد قطع الطريق أمام الحجة الوحيدة التي يمكن أن تدعم افتراضه. لهذا السبب تكون المفاهيم متصلة بالمحيط وليست قائمة في الذهن كما يزعم فودور.

لن يتضح استدلال بوتنم بخصوص اتصال المفاهيم بالمحيط إلا إذا وقفنا عند مستلزمات "التجربة الفكرية" التي كان قد اقترحها في سنة (1975)[8] وعاد إليها سنة (1981) ونجده أيضا يلجأ إليها سنة (1988) ليؤكد اتصال المفاهيم بالمحيط وقضايا أخرى شائكة في فلسفة الذهن وتاريخ العلم. تقول هذه التجربة التي سال حولها مداد كثير (انظر على سبيل المثال لا الحصر دينيت (1987،169-171)) ما يلي: هب أن هناك أرضا توأما لأرضنا يملك سكانها أدمغة مطابقة لأدمغتنا ومجتمعا مطابقا لمجتمعنا في كل شيء بالذات والصفات. والاختلاف الوحيد بين الأرض والأرض التوأم قائم في أن السائل الذي يلعب دور الماء في الأرض التوأم غير مكون من ذرتين من الهايدروجين وذرة من الأوكسجين ($ه_2أ$) بل من تركيبة أخرى

هي (س ص ع). فالناس في الأرض التوأم يشربون (س ص ع)، والأنهار والبرك مملوءة بـ (س ص ع) والسماء ترسل عليهم قطرا مكونا من (س ص ع) ...الخ. هبْ أننا نتحدث في سنة (1750)، أي قبل أن تظهر نظرية دالتون الكيميائية التي عرفنا استنادا إليها أن الماء في الأرض مكون من (هـ2أ). لا يمكن أن نقول، في نظر بوتنم، إن لكلمة "ماء" في الأرض التوأم وفي أرضنا إحالة واحدة حتى في ذلكم الوقت. لأن إحالة كلمة "ماء" في أرضنا هي المادة التي نسميها نحن ماء، وهي المادة التي سنكتشف فيما بعد سنة (1750) أنها مكونة من (هـ2أ). أما المادة التي يسميها سكان الأرض التوأم "ماء" في سنة (1750)، وما زالوا يفعلون إلى اليوم كما نفعل نحن، فهي تلكم المادة التي تملأ أنهارهم وبركهم، وتنزلها عليهم السماء مدرارا، وهي التي سيكتشفون فيما بعد (أي بعد أن طوروا نظريتهم الكيميائية كما فعلنا نحن) أنها مكونة من (س ص ع). فاختلاف الإحالة بين كلمة "ماء" في الأرض والأرض التوأم لم يحدث، في نظر بوتنم، بعد أن اكتشفنا نحن أن الماء عندنا مكون من (هـ2أ) واكتشف قاطنو الأرض التوأم أن ماءهم مكون من (س ص ع) بل كان قائما قبل ان يقع الاكتشاف.

هبْ الآن أن أحدا من أرضنا سبق سنة (1750) إلى الأرض التوأم في مركبة فضائية شيدها قوم من حضارة متقدمة أخرى.

عندما سيصل صاحبنا إلى هناك فإنه سيحمل ماء الأرض التوأم على أنه ماء، وفي هذه الحالة سيكون قد أخطأ، لأنه اعتقد أن الأمر يتعلق بالمادة نفسها التي يعرفها باسم "ماء" في أرضنا. والشيء نفسه سيحصل إذا سبق أحد قاطني الأرض التوأم إلى أرضنا. فلا أحد منهما سيستطيع، في نظر بوتنم، أن يلاحظ أن للكلمة دلالة مختلفة في الأرضين على الرغم من أنها فعلا ذات دلالة مختلفة[9].

إن ما يترتب على هذا هو أنه على الرغم من تطابق التمثيلات الذهنية لسكان الأرض وسكان الأرض التوأم، بخصوص كلمة "ماء" فإن ذلك لا يلزم عنه أنها تمثيلات لشيء واحد. وعندما نقول إن متكلمي أرضنا كانوا يعرفون في سنة (1750) دلالة كلمة "ماء" ومتكلمي الأرض التوأم كانوا كذلك يعرفون دلالة كلمة "ماء" فإننا لا نقصد بـ "معرفة الدلالة" معرفة واقع ما. يقول بوتنم (ص74): «إن الوصف الذي يمكن أن يقدمه القاطنون في أرضنا والقاطنون في الأرض التوأم للماء يمكن أن يكون واحدا، ويمكن أن تكون التمثيلات الذهنية تمثيلات واحدة، ويمكن أن يكون الوصف الذي يقدمه الخبراء في مرحلة معينة من التطور العلمي واحدا. لكن على الرغم من كل هذا يمكن أن يتبين، بسبب الاختلاف القائم بين محيطي الأرض والأرض التوأم، أن إحالتي الماء تختلفان اختلافا شديدا بين الأرضين ...فالدلالة إذن

تفاعلية. والمحيط نفسه يلعب دورا في تحديد ما تعينه كلمات متكلم معين أو كلمات مجموعة بشرية معينة».

فعندما نقول إن شخصا يعرف دلالة كلمة ما، فإننا نقصد في نظر بوتنم (ص68)، ما يلي :

أ - إما أنه يعرف ترجمتها.

ب - إما أنه يعرف ما تعيّنه، أي يملك القدرة على أن يقول بكيفية صريحة ما تحيل عليه دون أن يستعمل هذه الكلمة.

ج - إما أنه يملك معرفة ضمنية بدلالتها، بحيث يكون قادرا على استعمال هذه الكلمة في خطابه.

ويرى بوتنم أن المعنى الوحيد الذي نفهم فيه : "معرفة الدلالة" هو المعنى (ج). فأغلب الكلمات التي يعرفها الناس يعرفونها بالمعنى الذي يشير إليه (ج)، أي أنهم يمسكون بالطريقة التي تُستَعمَل بها. وبما أن الاستعمال أمر شمولي (لقد واصل نيلزبور استعمال كلمة "إلكترون" على الرغم من أن مدلولها لم يكن واحدا) فإن التأويل بدوره أمر شمولي. فعندما نقول إن للكلمتين دلالة واحدة أو إحالة واحدة فإننا لا نقول، في نظر بوتنم (ص. 195)، أكثر من : إنها لممارسة تأويلية جيدة أن ننظر إلى كلمتين ونقول إن لهما دلالة واحدة و / أو إحالة واحدة. فالدلالات، حسب بوتنم، ليست موضوعات قائمة في متحف تأتي

الكلمات لتقترن بها. لذلكم عندما نتحدث عن الاستعمال أو عن تثبيت الاعتقاد أو عن التأويل نتحدث في الواقع عن أمور تتصف بالشمولية. وكل محاولة ترمي إلى صورنة الشمولي لا تصورن في الحقيقة إلا الوهم. ويرجع هذا، في نظر بوتنم، إلى أن مفاهيم كالموضوعات والدلالات والإحالات مفاهيم ذات أنسجة مفتوحة، تقترن فيما بينها وتقترن كذلك بالنسيج المفتوح للعقل، والعقل، كما يقول بوتنم (ص194)، يستطيع أن يذهب أبعد من أي شيء يمكن للعقل أن يصورنه. وعندما نقول مع فودور إن هناك لغة للفكر، وإننا نستطيع أن نترجم إليها لغتنا الطبيعية المحلية فإننا لا نكون، في نظر بوتنم (ص 52-53)، قد عالجنا أي مشكل من المشاكل المرتبطة بالدلالة أو بالإحالة. إننا لم نفعل في الحقيقة أكثر من نقل هذه المشاكل من لغة إلى لغة أخرى، لا أقل من ذلك ولا أكثر[10].

والخلاصة العامة التي ينتهي إليها بوتنم بخصوص فلسفة الذهن تقضي بأن النزعة الاختزالية، على اختلاف درجة قوتها، نزعة عقيمة. فالقصدية أو ما يسميه الفلاسفة كذلك بالمواقف القضوية (أي مفاهيم علم النفس الساذج) ليست حالات وظيفية كما يذهب إلى ذلك المعرفيون، أي ليست حالات تقبل التعريف عن طريق وسائط تدخل في نطاق وصف الجهاز العضوي من حيث إنه يملك برنامجا كبرنامج الحاسوب. وإذا كان المعرفيون، وعلى رأسهم

الوظيفيون، يرون أن الحالات الفزيائية التي يمكن أن تُوجَدَ عليها عندما نعتقد مثلا أن "المطر يسقط في المدينة" ليس بينها، بالضرورة، قاسم مشترك يمكن تخصيصه بحدود فزيائية؛ فإن بوتنم يبين بنقده هذا أن الحالات الوظيفية (أو الحاسوبية أو المعرفية) التي يمكن أن تُوجَدَ عليها عند اعتقادنا بأن "المطر يسقط في المدينة" ليس بينها، بالضرورة كذلك، قاسم مشترك يمكن تخصيصه بحدود وظيفية (أو حاسوبية أو معرفية). إنه، باختصار، يحكم بالفشل على كل المحاولات التي تروم اختزال المواقف القضوية إلى الأشياء - التي يرى نسق الميتافزيقا العلمية أنها "أساسية" تقبل التعريف بحدود غير قصدية وتقبل العزل بالإجراءات العلمية. فهذه الأشياء التي تلخصها عبارة "العمليات الذهنية" أشياء لا وجود لها. وليست الآمال التي يتوهم البعض إمكان تحقيقها عن طريق علم النفس المعرفي، المستند إلى لسانيات تشومسكي، إلا تقليعة ثقافية ستنتهي كما انتهى الأمل الذي علقه كارنب والوضعيون عموما على إمكان بناء منطق استقرائي رمزي.

خاتمة :

لن نجنح هنا إلى وضع «حد» لهذا النقاش بضرب من التلخيص يختزل الأطروحات ويشوه المواقف. فالنقاش لم ينته بعد، ولا نعتقد من الناحية المبدئية أنه سينتهي، لأنه بكل بساطة يحمل في طياته إشكالات جذرية (نصفها تارة بأنها فلسفية

ونصفها تارة أخرى بأنها ميتافزيقية) أطلقها أفلاطون وظلت منذ ذلكم الحين تراقب بإغرائها وتناقضها إنتاج الخطاب وتدفعه إلى معاودة النظر كلما انتهى إلى ما يشبه الحل.

فعندما يلح تشومسكي على أن الإشكال الذي يروم حله فرع لمشكل أفلاطون، فإنه لا يرسل الكلام على عواهنه أو ينحو منحى التمويه، بل يشير بكيفية صريحة إلى أن الحوار الذي افتتحه أفلاطون، وانخرط فيه الفلاسفة والعلماء بعده، حوار مفتوح يقبل الاسترسال دون انقطاع.

بالطبع، لا يمكننا أن نتجاهل أو نغض الطرف عن التحولات العميقة التي شهدها هذا النقاش في عصرنا. فما وقفنا عليه فيما مر من هذا الكتاب يبين أن الحدود التي صيغ ضمنها هذا النقاش تختلف جذريا أو تكاد عن الحدود السالفة، ويبين كذلك أن الفضاء الاستدلالي الذي يجري فيه النقاش مؤثث بأنماط من الحجج المتدافعة تحيل على جهات أنطلوجية لم يكن لها وجود في الفضاء الاستدلالي القديم. ويمكن للمرء أن يسترسل في ذكر فروق أخرى. لكننا لن نستطيع الذهاب إلى حد نجزم فيه بأننا على عتبة الدخول إلى عصر جديد لا أثر للأفلاطونية فيه. ما نستطيع الجزم به هو أننا على عتبة الدخول إلى عالم ستأخذ فيه الأفلاطونية بخناق الحوسبة الإعلامية للاجتهاد وإفراغ الوسع في خلق شروط تجعل الحياة أمرا لا يطاق أكثر من أي وقت مضى.

هوامش الفصل الرابع

1 - يرى بوتنم (28:1988) أن الأفكار الرئيسية لنظرية تشومسكي هي : 1) فكرة الكليات اللغوية.2) الافتراض الفطري، 3) فكرة القالبية. أما الصورة التي يمكن أن تتخذها نظرية تشومسكي في المستوى الدلالي فتعد نظرية فودور صورتها المنتظرة، على الرغم، يقول بوتنم، مما يمكن أن يكون ثمة من اختلاف بينهما في التفاصيل. فستذهب نظرية تشومسكي في الدلالة إلى القول بوجود "تمثيلات دلالية" قائمة في الذهن/ الدماغ. وستحكم على هذه التمثيلات بأنها فطرية وكلية. وسنرى أن كل مفاهيمنا تقبل الانقسام إلى هذه التمثيلات.

2) انظر هابرماس (1988 ب : 88)

3) يرى بوفريس (1987 : 11) أن الملاحظات الواردة في الأبحاث بخصوص "القواعد" وبخصوص مفهوم "اتباع القاعدة" لم تحظ بالعناية اللازمة إلا في السنوات الأخيرة. فقد كانت هذه الملاحظات تقرن عموما بالمشاكل المطروحة في فلسفة الرياضيات. غير أنه الآن بدأنا نلاحظ نوعا من الإجماع آخذا في التشكل يقضي بأن هذه الملاحظات تمثل، ربما، الجزء المركزي في كتاب "الأبحاث". وهو الجزء، كما يقول بوفريس، الذي يمكن أن نفهم ونرتب انطلاقا منه تأملات فتجنشتاين في مسائل الفهم والدلالة والموضوعية والضرورة وموضوعات أخرى كثيرة كانت تعالج، إلى وقت غير بعيد، بكيفية مبعثرة وعلى نحو تتحكم في تقويمه رغبات المعلقين وتوجهاتهم الشخصية.

ويمكن في هذا الصدد العودة إلى مناقشة تشومسكي

(1986:222-238) لبعض الإشكالات المتصلة باتباع القواعد وما تثيره بالنسبة إلى البرنامج الأساسي الذي يدافع عنه تشومسكي.

4 - يمكن أن نلخص الحجة فيما يلي : عندما نقول إن زيدا يعني شيئا باستعماله كلمة معينة، فإن ذلك يعني أن زيدا يتبع قاعدة متصلة بهذه الكلمة؛ لكن ليس هناك واقع يخص زيدا يمكن أن نقول بمقتضاه : إن زيدا يتبع قاعدة. إذن ليس هناك واقع يخص زيدا يسمح بالقول إنه يعني شيئا باستعماله الكلمة

5 - يقصد بوتنم (1979 ب : 473) "بالذكاء العام" مجموع الاستكشافات التي يستعملها الدماغ لتعلم الأجوبة عن الأسئلة التي لا يكون جوابها (أو ترسيمة جوابها) محددا سلفا على نحو تكويني كما هو الشأن بالنسبة إلى تشومسكي في حديثه عن ترسيمة نحو اللغة البشرية. فالذكاء العام إذن هو مجموعة من الاستراتيجيات المتعددة الأغراض لا علاقة له بالافتراض الفطري بل هو افتراض منافس له. انظر النقد الذي يوجهه تشومسكي (1979) وفودور (1979ب) لهذا الافتراض.

6 - هذا بالفعل ما يؤكده جاكندوف (1990: 37-40) بخصوص فودور. فهذا الأخير يذهب إلى الطعن في مبدإ التأليفية (Compositionality) ويرى أنه ليس هناك ما يدعو إلى الاعتقاد بأن للكلمات بنية داخلية تقبل التحليل إلى حدود أولية. ويدافع عن أن المفاهيم المعجمية كـ "عازب" و"أحمر" و"كلب" ...الخ ينبغي أن تكون مرمزة ذهنيا بوصفها أوليات (Monads) لا تقبل التحليل. ويرفض جاكندوف هذا التصور المناقض في نظره لأي نظرية حاسوبية. ويدافع عن أن التعلم إبداع لتأليفات جديدة مبنية على أوليات متاحة سلفا على نحو فطري

7 - ومن هنا أتى الحديث عن «الشمولية» «Holism»، وترتبط الشمولية عند كواين بتصوره العام للمعرفة. فهو لا ينظر إلى المعرفة من حيث إنها بناء معماري بل يرى فيها شبيئا أقرب إلى مجال تتفاعل فيه القوى، وتكون فيه كل الاثباتات معرضة للإبطال. ولا يميز كواين في هذا الشأن بين النظرية -التي تعني عنده كلا استنباطيا مغلقا من القضايا- وبين مجموع اعتقادات فرد أو جماعة. والاعتقادات (بالنسبة إلى الأفراد والجماعات) أو الأقوال (بالنسبة إلى النظريات) التي تكون قريبة من الأرباض تكون معرضة للمراجعة والتغيير أكثر من الاعتقادات أو الأقوال التي تكون قريبة من المراكز. فكل شيء معرض للمراجعة؛ هناك فروق في الدرجة فقط. انظر في هذا الشأن كواين (1951-108-112) وانظر أيضا تأويل كل من رودتي (1979: 194-237) وتيلز (1980 : 850-868) لمواقف كواين.

8- تحدث عن هذه التجربة في مقال عنوانه

"The meaning of "meaning""

9- يمكن أن نقول إن «ماء» الأرض و«ماء» الأرض التوأم لهما دلالة واحدة وما صدقان مختلفان (أي أنهما لا يعينان الشيء نفسه) لكننا يمكن أن نقول، وهنا نكون متفقين مع بوتنم، إن الكلمتين تملكان دلالتين مختلفتين لأنهما لا تعينان الشيء نفسه . وتتفق هذه الإستراتيجية الأخيرة مع نظرية كريبكه حول أسماء الأعلام. أنظر للمزيد من التفصيل بوتنم (93:1988)

10- إن تفسير الاعتقاد والرغبة أمر داخل في نطاق ما يسميه بوتنم بنظرية التأويل. إنه باختصار أمر ضارب في

الشمولية ومتصل بالمصالح تماما ككل تأويل آخر. فبوتنم يرفض أن يساير علماء النفس في حديثهم عن المفاهيم وكأنها قائمة في الدماغ ويرى أن هذا الأخير يمكن أن يحتوي على نظائر للجمل والمحمولات وليس على مفاهيم. لهذا السبب يقول بوتنم (نقلا عن ديفيت (1987: 442)) «إن التمثيلات الذهنية تتطلب التأويل تماما كأي دلائل أخرى».



لقد قدمنا في هذا الكتاب ملامح جواب يقضي بأن الفكر خاصية تختلف عن المادة بمقدار اختلافها عن اللامادة. ورأينا أن هذه الخاصية بنية مجردة تقبل "الزرع" مبدئيا في أجهزة فزيائية أخرى كثيرة. فهذا الجواب، إذا شئتم، لا يرى في الفزيلوجيا العصبية للدماغ البشري أيّ امتياز خاص لتنفيذ الأنشطة الفكرية وحملها. إنه، باختصار شديد، جواب ينزع بإصرار منقطع النظير إلى إتلاف الخصوصية التي ظل الإنسان يفخر بها خلال تاريخه الطويل واختزالها إلى العدم.

ويمكن القول، بعد الانتقادات التي وقفنا عندها في الفصل الأخير، إن جوابا كهذا يضع "الإنسان" في حرج أنطلوجي حاد بين الشعور التاريخي بالتميز والتفرد وبين القبول بالتلاشي التدريجي في ثنايا أنساق المحاكاة المبنية على البرمجة الإعلامية ومعالجة المعلومات: كما أنه يؤجج تنافرا إبستملوجيا عصيا على الرصد بين وعينا العلمي والتقني ووعينا التاريخي والاجتماعي والسياسي. فأي نوع من المستقبل يبشر أو ينذر به هذا النوع من الجواب؟ ما طبيعة المجتمع الذي سيقتنع أفراده بأنهم أنساق تعالج المعلومات؟ ما طبيعة السياسة التي ستنظم اجتماعهم من حيث إنهم كذلك؟ ما هو نسق الأخلاق الذي سيضبط معاملاتهم؟ أي نوع من الفن والجمال سيسود عصرهم؟ ..الخ.

إن مسوغات طرح هذه الأسئلة بدأت تلوح في الأفق. فقد تأكد بالملموس أن الجنس البشري لم ينجح في العثور على طريقة تمكنه من جعل مهاراته العلمية والتقنية في خدمة الأغراض الإنسانية. واتضح بالملموس أيضا أن ثمة توازيا بين ازدياد شحذ هذه المهارات وازدياد الانقياد للأهداف التي ترسمها البيروقراطيات التقنية. فقد أصبح الناس، بفعل استقرار هذه الأهداف في الرؤوس وتمكنها من القلوب، يفرون صرعى مما قد يتبقى لديهم، رغم ذلك، من إرادة للمقاومة.

أما المثقف، من حيث إنه "مشرع" في المعرفة ومساهم فعال في بلورة القيم الثقافية وصوغ الرؤى إلى العالم، فآخذ في الانحدار بعد أن تآكلت الحدود، أو كادت، بين الثقافة الراقية الفاعلة والثقافة الهابطة المنفعلة. إنه، باختصار، أصبح تائها في عالم ينظم اليأس بالتكنولوجيا ويبرمج بمكر منقطع النظير لاقتلاع القيم.

لقد احتل المثقف مركز الصدارة في وقت كان المعنى فيه يحيل على العمق والخفاء واللامرئي. أما عندما أصبحت الأشياء كلها شفافة ومرئية وصريحة وفاحشة، صوتا وصورة، وتحول المعنى إلى كيان يمكن القبض عليه والإمساك به، كلا لا جزءا، عن طريق أنساق الحوسبة الإعلامية لم يعد أمام المثقف إلا أن يلوك شعرا لا معنى له يرثي فيه عالما على عتبة الزوال.

ينتفض المثقف، أحيانا، ويخرج عن صمته ليقول رأيا ما في موضوع ما. فيفسح له المجتمع المبني على البرمجة الإعلامية المجال ليعبر عن رأيه. لكنه يحوله، في مقابل ذلك، إلى بهلوان يرقص وسط سيل من الصور الفاحشة. إن المثقف ليَنْسَى أن رأيه لم يعد يستأنس به في هندسة الإجماع في المجتمع. فهذه الهندسة أصبحت توكل إلى الإرادات التقنوقراطية التي تؤمن بالخبرة والاحتراف لا بالمعاني والقيم.

سيأتي على العالم يوم، بدأت بوادره تلوح في الأفق، تخلو فيه مجتمعاتنا من كل نقاش عمومي يمكن للمثقف أن يلعب فيه دورا. ستنتصر الخبرة والاحتراف. سيفرض المثقفون. ستفنى المعاني والقيم القليلة الباقية إلى الأبد. وسيلحق العالم بؤس كثير. هل تسمعون؟

ذيـــل

أطروحة برينطانو وإشكالات علم النفس الساذج

إن مواقف علماء النفس المعرفيين وفلاسفة الذهن المعاصرين من مفاهيم علم النفس الساذج تحتاج في واقع الأمر إلى بحث آخر منفرد. فهي مواقف متشابكة يصعب في كثير من الأحيان الفصل بينها. سنحاول في هذا «الذيل» أن نشرح بعض الأمور العامة نعتقد أنها ضرورية للتخفيف من الالتباس الذي قد يربك القارئ: فما قلناه في المتن بخصوص رفض مفاهيم علم النفس الساذج يظل أمرا واردا كلما تعلق الأمر بالحديث عن اللغة في بعدها الصوري المحض أي كلما تعلق الأمر بالحديث عن اللغة من حيث إنها قالب بالمعنى الذي يسنده تشومسكي وفودور إلى القالب (أنظر الفصل الثالث). لكننا بمجرد ما نتجاوز القوالب يصبح رفض مفاهيم علم النفس الساذج أمرا إشكاليا وهذا ما سنعمل على مناقشته بشيء من التوسع خفيف في هذا الذيل.

***

لنبدإ القصة من إحدى بداياتها (لأن هناك بدايات متعددة)، ولنترك جانبا ما قلناه في الفصل الثاني عن موقف دينيت من مفاهيم علم النفس الساذج الى حين. ليس هناك شك في أن مفاهيم كالاعتقاد والرغبة والقصد... الخ مفاهيم ضاربة في الحدس. فهي لا تجتمع، على الأقل في

صيغتها العادية، على شيء يوحد بينها بحيث تكون بالنسبة إليه كذلكم المعنى الذي يكثر بالعبارة.

وفي إطار رد الكثرة إلى الواحد اقترح بعض فلاسفة الذهن وعلماء النفس مفهوم «القصدية» بوصفه النواة التي تحوم حولها كل هذه المفاهيم. وفي هذا النطاق اشتهرت أطروحة اتصلت بمفهوم القصدية بلورها فيلسوف «مغمور» في نهاية القرن 19 يدعى فرانز برينطانو (F. Brentano). إن برينطانو لم يستعمل مصطلح «القصدية» في كتاباته (هذا ما أشار إليه بوتنم (1988) في الهامش 1 ص. 211). صاحب المصطلح هو تلميذه هوسرل. لكن الاتصال الوثيق بين تصوري التلميذ والمعلم بخصوص النحو الذي يقترن به الذهن بالعالم جعل الفلاسفة (كواين على سبيل المثال) يتحدثون عن "أطروحة برينطانو" حول القصدية تخليدا لذكراه وإلماعا إلى اقتران ما قاله الآخرون بعده به. وباختصار يمكن القول: إن الحديث الدائر عن القصدية اليوم متصل اتصالا وثيقا بأطروحة برينطانو إما على جهة السلب وإما على جهة الإيجاب.

لقد صاغ برينطانو نظرية للذهن مبنية على علم نفس الفعل (Act psychology) ويمكن تلخيص هذه النظرية، استنادا الى ويدبيرك (1984 ، 26)، في النقاط التالية :

أ - نقول عن شخص إنه على اتصال بموضوع معين في وقت معين عندما ينجز فعلا شعوريا يقصد به هذا الموضوع في ذلكم

الوقت.

ب – كل فعل شعوري يقصد شيئا. ولا يكون المرء شاعرا دون أن يكون شاعرا بشيء.

ج – ما يتجه صوبه الفعل لا يحتاج إلى أن يكون موجودا؛ إذ يمكن للمرء أن يفكر في "الغول" كما يمكنه أن يفكر في "بيل كلينتون".

د – يمكن للأفعال المتباينة (سواء أكانت صادرة عن الشخص الواحد في أوقات مختلفة أم عن أشخاص مختلفين) أن تقصد الشيء نفسه.

هـ – يمكن للأفعال التي تقصد الشيء نفسه أن تكون ذات خصائص فعلية (Act - qualities) متباينة. فالفعل الذي يكون قاصدا موضوعا معينا يمكن أن يكون تمثيلا لهذا الموضوع أو حكما عليه أو انشراحا به ... الخ.

و – يمكن للمرء الإتيان بفعل في وقت وتركه في وقت آخر. غير أن الفعل لا يمكن أن يقصد موضوعا في وقت ويتعذر عليه ذلك في وقت آخر. فالقصد إلى شيء بواسطة الفعل شبيه بالواقعة الحسابية : 4=2+2.

ز – قد يقصد الفعل فعلا آخر ؛ عندما يراقب الواحد منا حياته الذهنية فإنه يكون بصدد جعل أفعاله موضوعات لأفعال متتالية على نحو مباشر.

ح – الأفعال ليست «فزيائية».

ط – حياة المرء الذهنية هي نسق كل الأفعال التي تعتمل فيه خلال الزمن.

نشير إلى أن برينطانو يتحدث عن «الفعل» فيعرفه بأنه «تمثيل شيء» أو «وعي شيء» أو «تجربة شيء».

يتضح من النقط المذكورة أعلاه، أن الأفعال النفسية تحوم كلها حول مفهوم القصد. وكما ذكرنا في (هـ) فإن الفعل الذي يكون قاصدا موضوعا معينا يمكن أن يكون تمثيلا لهذا الموضوع أو حكما عليه أو انشراحا به ... وهلمجرا. وبعبارة أخرى نقول إن مفاهيم علم النفس الساذج توحدها القصدية. فعندما تتمثل أو تحكم أو تنشرح أو ترغب أو تعتقد ..الخ فإننا نكون بصدد القصد.

يتضح أيضا بمقتضى النقطة (ح) أن الأفعال النفسية ليست «فزيائية». ويترتب على هذه الدعوى موقف يحافظ على الثنوية ذهن / جسد التقليدية. غير أن هذا الموقف السلبي الذي يتقي بمقتضاه برينطانو اختزال القصدية إلى حدود الفزياء يجب ألا يحجب عنا الموقف الإيجابي في أطروحة برينطانو القاضي باختزال أنماط الأفعال النفسية إلى مفهوم القصدية (انظر في هذا الشأن دينيت 1987 : 92)).

لقد أشار كواين (1960 : 221) إلى أننا نستطيع قبول

أطروحة برينطانو لسببين : إما لأنها تبين أن البناءات القصدية ضرورية لا مفر منها لتشييد علم مستقل يتصدى للقصد؛ وإما لأنها تبين أن البناءات القصدية مسلوبة الأساس، مما يجعل الحديث عن علم يتصدى للقصد حديثا فارغا. إن ملاحظة كواين هذه تضعنا في صلب الإشكال المتصل بالمواقف المعاصرة من مفاهيم علم النفس الساذج سواء في فلسفة الذهن أو في علم النفس. فكواين على سبيل المثال اختار، لأسباب شتى يضيق المجال عن ذكرها (أهمها تصوره حول إبهام الترجمة)، الدفاع عن أطروحة برينطانو للسبب الثاني، أي لأنها تقضي بأن البناءات القصدية مسلوبة الأساس لا تمكن من قيام علم يدرسها. وقاده اختياره هذا إلى تبني موقف سلوكي بخصوص القصدية. وهناك من اختار الدفاع عن أطروحة برينطانو لهذا السبب عينه فانتهى إلى ما يعرف بالموقف المادي المنحّي (Le matérialisme éliminatif)، ونذكر على سبيل المثال المواقف التي دافع عنها فايرابند ورورتي في أعماله الأولى.

وأبرز الذين دافعوا عن هذا الموقف في إطار علم النفس المعرفي العالمان بول شورشلاند وباتريسيا شورشلاند. يقول بول شورشلاند (1981: 76): «إذا قارنا الإنسان العارف انطلاقا من منظور تاريخ الفزياء الطبيعي فإننا نستطيع تقديم تاريخ متسق لتكوينه ولتطوره ولقدراته بحيث سيحوي هذا التاريخ فزياء

الأجزاء، النظرية الذرية والجزيئية، والفزيلوجيا وعلوم الأعصاب ... ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن نتصور إمكان انضمام علم النفس الساذج إلى هذا التركيب الآخذ في التشكل». إن شورشلاند باختصار ينحي مفاهيم علم النفس الساذج جملة وتفصيلا ويلجأ دون لف أو دوران الى تحليل يعتمد حدود الفزيلوجيا وعلوم الأعصاب ويرى أن الإقرار بوجود مفاهيم تحيل على شيء اسمه القصدية لا يعدو أن يكون إصرارا على ارتكاب خطإ أنطلوجي. لقد سأله بوتنم يوما (انظر بوتنم (1988: 109)) عن سبب احتفاظه بمفاهيم كالإحالة والحقيقة وعن الأسباب التي جعلته لا ينحيها بوصفها تنتمي أيضا إلى «المنطق الساذج» ! فأجابه شورشلاند قائلا: «إنني لا أعرف إلى حد الآن المفهوم الذي سيعقب فكرة الحقيقة». فشورشلاند متيقن من أن مفاهيم كالإحالة والحقيقة (الصدق) التي تنهض عليها العلوم الحقة الآن ستُنحّى في المستقبل لصالح مفاهيم أكثر دقة وضبطا !

السبب الثاني الذي يمكن أن نقبل استنادا إليه أطروحة برينطانو، من منظور كواين، هو القول بضرورة البناءات القصدية والإقرار بأهميتها لتشييد علم مستقل يتصدى للقصد. وهنا نجد أنفسنا أمام مواقف متشعبة ومتشابكة من الصعب الإحاطة بها ناهيكم عن الفصل بينها.

فسورل (1984 : 84) على سبيل المثال يتبنى مفاهيم علم

النفس الساذج جملة وتفصيلا وينتهي إلى أن «الطابع الذهني اللصيق بالظواهر الاجتماعية والنفسية هو المسؤول عن الانفصال الجذري بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية». وهذه الخلاصة تجعل سورل يبني بيتا في القطب الجنوبي ويترك شورشلاند وزوجه وحدهما في القطب الشمالي، ففي القطب الجنوبي لا يمكننا أن ننحي القصدية ونلجأ الى الحديث عن الحياة الذهنية بحدود الفزيلوجيا وعلوم الأعصاب.

وإذا أردنا أن نسترسل في استثمار هذه الاستعارة الجغرافية ونحن نرصد المواقف المختلفة التي اتخذت من علم النفس الساذج نستطيع القول إن دينيت (1987) يتبنى أطروحة برينطانو للسبب عينه مثله في ذلك مثل سورل. لكنه يجمع حقائبه ويمم وجهه شطر خط الاستواء. وفي هذا الخط يتحول هذا العلم في نظره الى علم مُؤمْثَل ومجرد وأداتي (انظر دينيت (1987، 73-74). فهو مؤمثل لأنه يبني تكهناته وينتج تفسيراته عن طريق الحساب الذي يجريه في قلب نسق معياري بحيث يتكهن باعتقاداتنا ورغباتنا وأفعالنا انطلاقا مما ينبغي أن تكون عليه هذه الاعتقادات وهذه الرغبات وهذه الأفعال. وهو علم مجرد لأن الاعتقادات والرغبات التي ينسبها الى الفاعلين لا يفترض فيها الاندراج، ضرورة، ضمن نسق داخلي قادر على تسبيب السلوك. فدور مفهوم الاعتقاد مثلا شبيه، في نظر دينيت، بدور مفهوم مركز الثقل في

الفيزياء. وهو علم أداتي يقضي بأن الناس يملكون اعتقادات ورغبات على نحو واقعي شبيه بامتلاك الأرض لخط الاستواء. فمفاهيم علم النفس الساذج ليست إلا كيانات مقرونة بالحساب أو بناءات منطقية لها خصائص المجردات (abstracta) بلغة ريشنباخ وليس خصائص المُستنبَطات (illata). (انظر الفروق القائمة بين المجردات والمستنبطات في كتاب ريشنباخ «نشأة الفلسفة العلمية» المترجم إلى العربية ص 230-231).

بيد أن دينيت يعترف بأن البقاء في هذا المستوى المجرد لا يقود إلا إلى تفسيرات عامة غير كافية من الجهة العلمية الضيقة. فالتفسيرات المستندة الى «المجردات» تعد تفسيرات ميتا-معرفية (Méta-cognitives). وبما أن العقلانية تدفع الباحث إلى إضفاء قدر من العقلانية على الكائنات البشرية يفوق ما تملكه في الواقع فإننا نجد دينيت يلجأ إلى افتراض مستوى (يحوي هذه المرة مستنبطات (illata)) يراه ضروريا للإمساك بتحققات النسق القصدي المجرد (أي مفاهيم علم النفس الساذج) بكيفية ملموسة ومحلية. ويسمي دينيت هذا المستوى المستنبط بعلم النفس العرفي الشخصي الباطني (La psychologie cognitive sub-personnelle) (انظر دينيت 1987، 80). والنظرية التي تصف هذا المستوى لا تنزع الى تنحية المستوى القصدي المجرد المتصل بعلم النفس الساذج كما

يفعل شورتلاند في القطب الشمالي بل ترمي الى اقتراح تخصيصات مضبوطة وملموسة ومحلية للمستوى القصدي فقط لا غير. فالإشكال في اعتقاد دينيت غير قائم في البحث عن الكيفية التي يمكن أن تنحي أو تعوض بها النسق القصدي بواسطة المفاهيم الفزيولوجية والعصبية بل قائم في بيان الكيفية التي يستطيع بمقتضاها نسق قابل للوصف بحدود فزيلوجية وعصبية أن يضمن تأويلا قابلا للتحقق في نسق قصدي (انظر في هذا الشأن دينيت (93:1987)). وفي هذه النقطة، عند خط الاستواء، يلتقي دينيت وفودور. إنهما يلتقيان في الدفاع عن موقف فزيائي لا يقول باختزال مفاهيم علم النفس الساذج الى الفزياء على النحو الذي تقضي به النزعات الفزيائية المتطرفة التي ناقشناها في الفصل الأول ولا يقول بتنحيتها كما يذهب الى ذلك شورتلاند.

قد يتساءل القارئ من أي قطب جاء فودور حتى التقى بدينيت: الشمالي أم الجنوبي؟ من الصعب الإجابة عن هذا السؤال ضمن حدود الاستعارة الجغرافية. لكننا سنفترض أن فودور نزل الى خط الاستواء من جهة ما من القطب الشمالي حيث لا وجود إلا للفزياء. وفودور كما بينا في الفصل الأول من هذا الكتاب يؤمن بفزيائية الحدث. وبما أنه ذو طبع رخو (soft) لا ينسجم مع المواقف الفزيائية المتطرفة فضل مغادرة القطب الشمالي القاسي

(tund) في اتجاه الجنوب فاستقر به المقام في خط الاستواء بين القطبين. ولعل نزوله من القطب الشمالي هو الذي يفسر واقعيته المفرطة في التعامل مع مفاهيم علم النفس الساذج. فهو، على عكس دينيت، يرفض النظر الى هذه المفاهيم من حيث إنها مجردات ويرى أن هذه المفاهيم ذاتها تلعب دورا في تسبيب السلوك. فالمواقف القضوية كالاعتقاد والرغبة هي في حد ذاتها علاقات تمثيلية واردة من الوجهة الحاسوبية وليست مجردات تحتاج لكي تتحقق الى مستوى آخر. وإذا أردنا أن نختصر النقاش بين دينيت وفودور يمكننا القول إن دينيت يقر بوجود علم النفس الساذج في معناه العادي ويلجأ إلى أمثلته وتجريده في إطار ما يسميه بالنسق القصدي ويقترح مستوى آخر وسيطا بين علم النفس الساذج والبيولوجيا المحضة يطلق عليه لقب علم النفس المعرفي الشخصي الباطني. ويقوم هذا العلم بوصف عمليات تحويل المعلومات من خلال عناصر مزودة بمحتوى تسمى التمثيلات الذهنية. غير أن الأسلوب الذي تشتغل به هذه التمثيلات ليس أسلوبا حاسوبيا كما هو الحال عند فودور. فهذه العناصر أو التمثيلات لا تشبه الجمل ولا تشتغل كما تشتغل الجمل في نطاق لغة الفكر كما هو الحال عند فودور (انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب).

أما فودور فيقر بصلاحية مفاهيم علم النفس الساذج كلما

قبلت الخضوع لمقتضيات الوصف الحاسوبي. فلسنا مع فودور في حاجة الى افتراض مستوى آخر كما يفعل دينيت ما دمنا نستطيع إخضاع مفاهيم علم النفس الساذج ذاتها للتحليل التجريبي الملموس وفق ما تقضي به مفاهيم الحوسبة كالقابلية والانغلاق المعلومي وغيرهما. وإذا تعذر علينا في بعض الأحيان إخضاع بعض الظواهر لمقتضيات الحوسبة فإننا نكون في نظر فودور أمام ظواهر تدخل في نطاق الأســرار ولا تدخل في نطاق الإشكالات. والمسؤولية الملقاة على عاتق العلوم المعرفية قائمة في إخراج الظواهر من نطاق الأسرار الى نطاق الإشكالات. فالسر لا يقبل الحل في العلم إلا إذا تحول الى إشكال.

إن ما يهم فودور هو التدقيق في طبيعة مفاهيم علم النفس الساذج انطلاقا مما عليه النموذج الحاسوبي. يقول في رده لتصور دينيت :«إن علم النفس الساذج ليس حسابا مؤمثلا وعقلانيا؛ إنه بالأحرى نظرية تجريبية ووصفية، لها خصائص النظريات في علوم الطبيعة، تقيد الاطرادات السببية المكتشفة عن طريق الاستعمال الموسع للاستقراء المبني على التجربة. فعندما نفترض أن شخصين يتقاسمان الاعتقاد نفسه فإننا نحكم عليهما بأنهما واقعان تحت القيد البنيوي الداخلي نفسه. أي أن الكلمتين الدالتين على اعتقادهما في لغة الفكر توجدان مسجلتين في الأماكن الواردة وظيفيا من ذهنيهما» (نقلا عن دينيت (74:1987)).

إن وجهة نظر فودور تبين أننا أمام اختزال مضاعف لمفاهيم علم النفس الساذج : اختزال أجراه برينطانو تحولت معه هذه المفاهيم الى القصدية واختزال ثان أجراه فودور تحولت معه القصدية الى حالات حاسوبية قائمة في الجهات الواردة وظيفيا من الذهن.

وعندما يرفض سورل النزعة المعرفية فإنما يرفض هذا المسلك الاختزالي الذي تتحول بمقتضاه مفاهيم علم النفس الساذج إلى حالات حاسوبية. فالحديث عن الذهن بحدود الحالات الحاسوبية يقود، في نظر سورل، إلى تصورات غير مستساغة لطبيعة الذهن البشري.


المراجع

Andler D. (1986), "Les sciences de la cognition" in Hamburger J. (ed.)
« « (1992), "Calcul et représentation : Les sources" in Andler D. (ed.).
« « ed. (1992) *Introduction aux sciences cognitives*. Paris Gallimard
Apel K.O. (1977) "La sémiotique trancendentale et les paradigmes de la *prima philosophia*." Trad fran 1987 *in Revue de Métaphysique et de Morale* N° 2
Baker G.P. et Hacker (1980) "Wittgenstein aujourd'hui" *in critique* N°399 400 Paris, Minuit.
Botha R.P. (1989) *Challenging Chomsky*. Basil Blackwell.
Bouveresse J. (1987) *La force de la règle*. Paris. Minuit.
Boyd R. (1979) "Mataphor and theory change : what is "Mataphor" a metaphor for?" in Ortony A. (ed.).
Bréhier E. (1930- 1938) *Histoire de la philosophie* Vol I Paris PUF.
Chomsky N. (1965) *Aspects de la théorie syntaxique*. trad. fran (1971). Paris. Seuil.
« « (1966) *La linguistique Cartésienne*, trad.fran (1969) Paris. seuil.
« « (1979) "Discussion des commentaires de Putnam" in Piattelli - Palmarini. M. (ed.).
« « (1980) *Rules and Representations*. Basil Blackwell.
« « (1986) *Knowledge of Language*. Praeger.
« « (1987) "Sur la nature, l'utilisation et l'acquisition du langage" trad. fran (1990) *in Recherches Linguistiques* N°19. Paris,université Paris VIII.
« « Et Miller G.A.(1968) *L'analyse formelle des langues naturelles* trad fran. (1968) Paris, Mouton / Gauthier - Villars.
Churchland P.M. (1981) *Matter and Consciousness* MIT Press
Collectif (1962) *La philosophie analytique*. Paris, Minuit.
Dennett D.C. (1987) *La stratégie de l'interprète* trad fran (1987) Paris Gallimard.
Descartes R.(1966) *Discours de la méthode*. Paris, Garnier - Flammarion.
« « (1979 *Méditations Métaphysiques*. Paris Garnier-Fammarion.
Feyerabend P. (1975) *Contre la méthode*; trad. fran. (1979). Paris Seuil.
Fodor J.A. (1975) *The Language of Thought*. The Harvester Press.
« « (1979a) "Fixation de croyances et acquisition de concept"

in Piattelli - Palmarini, M. (ed.).
« « (1979b) "Réponse à Putnam" in Piattelli - Palmarini M. (ed.).
« « (1983) *The Modularity of Mind*. The MIT Press.
Habermas J. (1987) *Logique des sciences sociales*. Trad fran. Paris. PUF.
« « (1988a) "Etre résolument moderne" Entretien avec Habermas in *Autrement* N° 102.
« « (1988b) *Postmetaphysical Thinking : Philosophical Essays*. Eng. tran (1992) The MIT Press.
Hamburger J. ed.(1986) *La philosophie des sciences aujourd'hui*. Paris. Gauthier - Villars.
Heelan P.A. (1991) "Hermeneutical phenomenology and the philosophy of sciences" in Silverman. H.J. (ed.)
Jackendoff R. (1990) *Semantic Structures*. The MIT Press.
Jacob P. (1980a) *L'emperisme logique*. Paris. Minuit.
« « ed. (1980b) *De Vienne à Cambridge*. Paris. Gallimard.
« « (1992) "Le problème du rapport du corps et de l'esprit aujourd'hui" in Andler. D. (ed).
Kant E. (1976) *Critique de la Raison Pure* trad fran Paris. Garnier-Flammarion.
Kuhn T.S. (1962. 1970) *The structure of scientific revolutions*. Seconde edition; Enlarged. The University of Chicago Press.
Mehler J. (1974) "Connaître par désapprentissage" in Morin E.et Piattelli - Palmarini (eds).
« « (1979)" Psychologie et psycholinguistique" in Piattelli-Palmarini (ed).
Morin E. et Piattelli - Palmarini M. eds. (1974) *L'unité de l'homme* Vol.II Paris. seuil.
Newmeyer F.J. (1988) (ed.) *Linguistics : The Cambridge survey*. Vol:III Cambridge Univ. Press.
Oppenheim P. et Putnam H. (1958) ""L'unité" de la science : une hypothèse de travail" trad fran (1980b) in Jacob. P. (ed.).
Ortony A. ed. (1979) *Metaphor and Thought* Cambridge Univ. Press.
Peukert H. (1984) *Science, Action and Fundamental Theology*. Eng trans The MIT Press.
Piaget J.(1970) *Psychologie et épistémologie* Paris. Gonthier (1979).

« « (1979) "Discussion" in Piattelli-Palmarini (ed).
Piattelli - Palmarini M. (ed.) (1979) *Théories du language, Théories de l'apprentissage* Paris Seuil.
Platon (1967) *Menon*, trad fran, Chambry. E. Paris Garnier - Flammarion.
Popper K.R. (1964) "La démarcation entre la science et la métaphysique" trad fran (1980b) in Jacob P. (ed).
Putnam H. (1979a)"Ce qui est inné et pourquoi: commentaire sur le débat" in Piattelli - Palmarini M. (ed.).
« « (1979b)"Commentaire sur la réponse de Chomsky" in Piattelli-Palmarini (ed).
« « (1980) "Si dieu est mort, alors tout est permis..." trad fran in *Critique* N° 339-400.
« « (1981) *Raison, Vérité et Histoire* trad. fran (1984) Paris Minuit.
« « (1988) *Représentation et Réalité* trad fran, (1990) Paris Gallimard.
Quine W.V.O.(1951)"Les deux dogmes de l'empirisme"trad.fran. (1980b), in Jacob P. (ed.).
« « (1960) *Word and Object* MIT Press
Rorty R. (1979) *L'Homme Spéculaire* trad. fran. (1990) Paris Gallimard.
Searle J.R. (1979) *Expression and meaning*. Cambridge Univ. Press.
« « (1984) *Minds, Brains and Science*. Penguin Books.
Silverman H.J.ed. (1991) *Gadamer and Hermeneutics*. Routledge.
Sperber D.(1992) "Les sciences cognitives, les sciences sociales et le matérialisme"in Andler D. (ed.).
Tanenhaus M.K.(1988)"Psycholinguistics:an overview"in Newmeyer (ed).
Tiles M. (1980) "Référence et relativité" trad fran in *Critique* N° 339-400.
Urmson J.O. (1962) "L'histoire de l'analyse" in *Collectif*.
Wedberg A. (1984) *A History of Philosophy* Vol :III Clarendon Press.
Wittgenstein L (1921) *Tractatus logico-philosophicus*, trad fran (1961) Paris Gallimard.
« « (1953) *Investigations Philosophiques* trad. fran (1961)in Wittgenstein L. (1921).

المحتوى

الفصل الأول

استقلال علم النفس والنزعة الفزيائية

الفصل الثاني

علم النفس المعرفي والموقف الوظيفي

الفصل الثالث

الاستعارة الحاسوبية وأطروحة لغة الفكر ومسألة التعلم

الفصل الرابع

النزعة المعرفية والفلسفة